

جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية
بالقاهرة

مجلة
كلية اللغة العربية

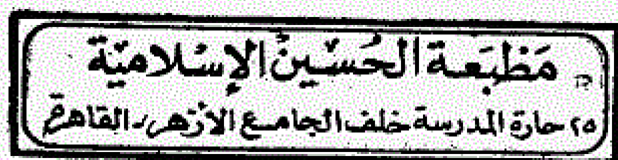
العدد السابع

٧

١٤٠٩ هـ — ١٩٨٩

إشراف

أ. د/ سعد عبد المقصود ظلام
عميد كلية اللغة العربية


مَطبَعة الحُسَين الإسلامية
٢٥ حارة المدرسة خلف الجامع الأزهر - القاهرة

مد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستهديه ، ونستعين به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً .

والصلاة والسلام على رسول الله ، سيد الخلق وأفضل المرسلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ، أهل التقوى وأهل المغفرة .

وبعد ، فهذا هو العدد من المجلة العلمية لكلية اللغة العربية جامعة الأزهر بالقاهرة ، نقدمه للقراء عامة وللباحثين خاصة ، وجبة حافلة بالجديد من الفكر والوجيه من الرأى فى مختلف التخصصات ، فى البلاغة والنقد واللغة وأصولها والأدب والنقد والتاريخ والحضارة ، والصحافة والاعلام .

معارض من القول متعددة ، وأقسام متخصصة تقدم بضاعتها على نحو رفيع من الابتكار والإبداع ، والجدة والطرافة فى أطر جمعت بين الأصالة والمعاصرة ، ومما حفل به هذا العدد من الموضوعات الشيقة التى تبشر بفتح جديد — وكلها والحمد لله تبشر بالجديد — موضوع الصورة البيانية فى معلقة الأعشى ، إذ لم يشأ صاحبه أن يقدم موضوعه فى نبرة عالية من التعالى والادعاء ، وإنما قدمه فى تواضعه العظيم ، كتقديم العلماء الكبار فى تواضع عظيم .

والجديد فى البحث أنه يقدم لنا معلقة الأعشى فى صورة بيانية جديدة ، كاشفة لينابيع الأساليب والصور البيانية التى حفلت بها المعلقة ، وهذه المحاولة الإبداعية تفتح باب البحث فى هذا الموضوع الذى ينبغى أن تتجه إليه الهمم

وأن تتنوع مجالات البحث فيه شعراً ونثراً في العصور كلها . حتى تطل العيون على كنوز التراث ، وتنعم المعاصرة بنجمه ، لأن هذه المحاولة لا تقف عند العصر فحسب ، ولا تقف عند صورة بيانية بعينها ، انها محاولة تطل على التراث لا من عَلُ ، ولكن تستشرف هواديه ، وتتغلغل في جزئياته وتتدثر بمطارفه ، وتعيش بأعماقه لتتعرف على تلك الصور البيانيـة كناية كانت أم مجازاً ، وتلم إلمامة بأشكال المجاز لتوضح أنى وكيف جاءت الصورة ، وبهرت الحقيقة وعكن التشبيه وتفنن ، وقدمها مبدعها على نحو جميل ، وكل ذلك من خلال دراسة شاملة للشعر والنثر التراثيين .

ونترك القارىء يستجلى الصور البيانية في مطولة الأعشى ، لننتقل إلى بحث آخر بلاغى للدكتور إبراهيم التلب ، بعنوان « مصطلحات بلاغيـة » يعرض للبيان ، فعرف البيان لغة واصطلاحا ، وحدد مدلوله في القرآن والسنة ومضى معه في التراث البـلاغي عند الجاحظ وإسـحق بن وهب والرمانى وابن رشيق والإمام عبد القاهر والقاضى التنوخي ، وانحدر به إلى المتأخرين بدءاً من الزمخشري والفخر الرازى والسكاكى وابن الأثير ليبين كيف تحدد عـلم البيان وكيف ضاق مدلوله حتى صار فرعاً من فروع البلاغة العربية بمقاييس المتأخرين ، ثم عرف الدلالة وتابعها ، وحدد صلتها بعلم البيان ، وما ترتب على ذلك من إحصار البيان في التشبيه والمجاز والكـناية .

أما قسم أصول اللغـة فقد قدم الأستاذ الدكتور عبد الغفار هلال بحثاً بعنوان التضمين وأثره في نمو اللغة . وقد عرف الباحث التضمين النحوى واللغوى . وعند مجمع اللغة العربية في توضيح وتمثيل ، ثم بين آراء العلمـاء بصريين وكوفيين وبيانيين ومتأخرين من نحـاة وبلاغيين ومحدثين ووجه

الآراء وناقشها ووصل إلى قياسية التضمين ، وهذا البحث يجعل من التضمين مبدأ لغوياً سليما ، وهو يثرى اللغة ويوسع من دائرتها .

ومما حفل به هذا العدد من مجلة كلية اللغة العربية بحث الدكتور أحمد عبد المنعم الرصد وهو بعنوان « مع كنز من كنوز التراث المخطوطة » وهو كتاب « المذكر والمؤنث لأبى حاتم السجستانى » والبحث دراسة وتحليل .

وقد عرف الباحث بأبى حاتم وبالكتاب والنسخة المخطوطة الوحيدة فى مكتبة يوسف أغا بقونية تحت رقم ٢٩٥ كما عرف بد قيمة الكتاب العلمية ، باعتباره أول كتاب بصرى يتحدث عن التذكير والتأنيث ، وقارن بينه وبين كتاب المذكر والمؤنث لابن الانبارى . وذكر الباحث أن الكتاب ليس كتاب لغة فحسب ، ولكنه أيضاً كتاب نحو . وبعد أن عرض أبواب الكتاب ذكر أن أبا حاتم عُنى بذكر لغات العرب وأكثر من ذكرها ، وعرض أمثلة لذلك . وأن أبا حاتم نقل أيضا كثيراً من أقوال اللغويين والنحويين المتقدمين ومثل لد ذلك ، كما نقل كثيراً من أقوال الاعراب الذين شافههم ، وقد وثق كلامه بالشواهد . وأثبت الباحث أن المؤلف كان على علم واسع بالنحو والصرف ، وأنه أثر بكتابه فى العلماء الذين جاءوا بعده ، ثم عرض أبواب الكتاب ، الأربعة والثلاثين باباً ، معرفاً القراء ودارسى العربية بما فيه وبما تضمنه الكتاب من مسائل النحو والصرف واللغة .

ولكنه أجل الحديث عن آراء أبى حاتم النحوية إلى بحث آخر ، ثم ذكر أهم المراجع التى رجع إليها .

وهذا البحث جديد غير مسبوق .

وهناك بحث لغوى آخر بعنوان « شواهد نحوية ولغوية فى شعر جميل » وهو للدكتور بسيونى سعد لبن .

وقد ترجم فيه لجميل الشاعر ، ثم بحث من خلال شعره بعض القضايا مثل وقوع الجملة الانشائية صلة ، ووقوع « الذى » بمعنى أن المصدرية ، وحذف خبر لعل ، وعدم وقوع الجملة فاعلا ، وبعض المسائل التى تتعلق بالحروف مثل الكاف بمعنى مثل ، والباء التبعيضية ، وحذف رب وبقاء عملها إلى غير ذلك من المسائل النحوية كالتوكيد اللفظى فى الاسم والحرف كل هذا من خلال شواهد شعر جميل بن معمر .

ومن البحوث الأدبية بحث الاتجاه النفسى فى دراسة الأدب ونقده وملامحه عند العرب قديماً وحديثا ، للأستاذ الدكتور شفيق أبو سعدة . وقد حدد فى مقدمته معنى الاتجاه النفسى ، ثم استعرض بعض القضايا حول الإبداع الفنى ودوافعه ، ثم خلص إلى أبعاد الاتجاه النفسى فى النقد العربى القديم ، ثم بحث توجه الشعراء إلى الاتجاه النفسى ، ووصل فى النهاية إلى العصر الحديث والاتجاه النفسى فى الأدب ونقده .

كذلك بحث الدكتور السيد الدد موضوعه لزوميات البارودى ، وقد مهد لهذا البحث بتحديد مفهوم لزوم ما لا يلزم ، ثم درس أسباب التزام البارودى ذلك الحسن اللفظى فى استقصاء ، وأرجع ذلك إلى فطنة لغوية وتقليد من البارودى للشعراء القدامى وولوع بالتفاخر والتمكن اللغويين .

وبعد ذلك بحث موضوع لزوميات البارودى كالزهد والوصف والغزل والمدح والتواريخ الشعرية والشكوى ، إلى غير ذلك . وخلص إلى الخصائص الفنية فى لزوميات البارودى ، والموضوع كما قال الباحث جديد .

ومن الموضوعات الأدبية أيضا بحث الدكتور حسن ذكري ، وعنوانه « أبرز مظاهر الحياة الثقافية والأدبية فى العصر المملوكى » وقد حاول الباحث

نفى الاتهامات الموجهة إلى هذا العصر من نحو اتهامه بالجمود والضعف ، وذكر أن ذلك يعتبر حملة من التشويه والتشكيك لهذه الحقيقة الأدبية .

ثم استعرض الحياة الفكرية وحركة التأليف والنتاج العلمى والأدبى فى هذا العصر ، وما صاحب ذلك من ازدهار ونهضة ، وتعرض للتأليف والمؤلفين وحركة التدوين من الكتب الكبار والشروح والتعليقات .

وكما حظى الأعشى ببحث بلاغى حظى أيضا ببحث أدبى للدكتور كمال لاشين ، بعنوان « ثقافة الأعشى التاريخية وأثرها فى شعره » .

وقد حدد الباحث إطاره حيث حدد مفهوم الثقافة ، ومصادرها التاريخية عند الأعشى التى تمثلت فى أسفاره الكثيرة ، ووفوده على الملوك ومخالطته لأهل الكتاب ، ثم تعرض لتوثيق شعر الأعشى برواية ثعلب وتحقيق الدكتور محمد محمد حسين ، وقد رد فيه على المحقق شكه فى شعر الأعشى ، واستدل الباحث لرأيه .

ثم ذكر موضوعات التاريخ فى شعر الأعشى .

والبحث جيد ولا تغنى الاشارة إليه عند قراءته .

ومن البحوث اللغوية بحث الدكتور عبد العزيز صالح رضوان وهو بعنوان « فِعلان وفُعلان » دراسة صرفية مقارنة . وقد بين الباحث فى مقدمته اختلاف وجهات النظر بين أئمة الفقه حول مجيئهما جمعا كثرة وقلة وقياسا وشذوذاً ، وأرجع الخلاف إلى أن بعض الأوزان يكثر جمعها وبعضها يقل .

وقد قسم دراسته إلى ثلاثة مباحث . أولها إلى ما انفردت به الصيغة الأولى ، والثانى إلى ما انفردت به الصيغة الثالثة ، والثالث إلى ما جاء جمعا عليهما .

وحدد الباحث منهج الدراسة وأنه سلك المنهج العلمى فى عرض كل صيغة على حدة وإيضاح ما يعرض لها عند تصغيرها ـ أو كونها جمعا للتكسير قلة أو كثرة ، وأنه جعل الهوامش لتوضيح صيغ الجمع إلى غير ذلك .

ومن البحوث التاريخية بحث الدكتور عبد العزيز غنيم وهو بعنوان « فتنة المستعمرين فى قرطبة » وبحث الدكتور عبد الجواد صابر اسماعيل بعنوان « الأزهر صرح للمعارضة الإسلامية » وبحث الدكتور محمد أحمد حسب الله أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد ، وبحث الدكتور محمد المنسى محمود عاصى بعنوان « السيوطى وكتابه تاريخ الخلفاء » وهذه البحوث قد شملت التاريخ الإسلامى فى شتى مراحله ، متوخية دقائق من الأمور والموضوعات التاريخية التى قد تخفى على كثير حتى من المتخصصين .

فالموضوع الأول تعرض للفتنة التى اشتعلت فى الأندلس روضة المسلمين المفقود . بسبب اختلاف الأجناس والاتجاهات والمطامع والمذاهب وقد عرض الباحث آراء الكتاب الغربيين وحللها ورد عليها وشخصها تشخيصا دقيقاً ، وردها إلى العصبية الجنسية والمذهبية ، وأن الفتنة استهدفت الاساءة إلى المسلمين الذين أقاموا العدل والحضارة وتوطدت أقدامهم وعمروا الأرض وأثلوا الامجاد .

أما البحث الثانى ـ فقد حاول الباحث فيه معايشة سجل الأزهر الحافل بالمواقف والمعارضة السياسيه فى شتى العصور ، اقتداء لمنهج السلف جهاداً أو كفاحاً ـ وقد نجحوا لأنهم استقاموا على المبادىء السليمة وكانوا مؤيدين من الشعب ، والقادة ورجال الحكم وتعففوا عن الطمع فى الحكم .

ويعتبر العز بن عبد السلام رائدا فى توحيد صفوف المماليك لرد غارات المغول والتتار .

ثم استعرض الباحث طرفا من مواقف الأئمة البلقيني والأنصاري وأحمد الشيشيني.

وقد حصر الباحث نشاطات المعارضة الأزهرية في عهد الغوري في تطبيق الشريعة والعدل وعدم التسلط وحماية حقوق الشعب ورفض مالا يتفق والمصالح العامة للشعب من الغرامات السلطانية.

أما بحث الدكتور لعمان الطيب فكان عن الخوانق وهي أماكن التفرغ للعبادة، وقد حدد الباحث أصل الكلمة، وأن هذه الخوانق كانت المظاهر الأولى للتصوف، الذي هو قطع المعاملة مع الخلق وفتح المعاملة مع الخالق، وذكر الباحث أيضا أول من ابتدعها وهو سعيد السعداء في خانقاه الصلاحية، ثم تابع رحلة هذه الخوانق وما بقي منها وما أدته من أدوار في الحياة الدينية والاجتماعية.

وبحث الدعوة العباسية في كتاب الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري لم يقصد الباحث فيه التأريخ للدعوة العباسية، وإنما أراد أن يذكر ما انفرد به هذا الكتاب من روايات عن الدعوة العباسية التي تخالف ما أجمع عليه معظم المؤرخين.

وقد عرّف بالكاتب والكتاب ثم استعرض تاريخ الفرس الذين يبدو أن الكاتب إنما ألف كتابه من أجلهم ثم تعرض لأقسام الكتاب الثلاثة منذ آدم حتى الاسكندر حتى حروبهم مع العرب في عهد عمر بن الخطاب.

وأثبت الباحث ملاحظاته على الكتاب، وأكد على أن أهميته ترجع إلى انفراده بتقديم معلومات تاريخية على جانب كبير من الأهمية في تاريخ الدعوة العباسية تخالف ما أجمع عليه المؤرخون وتترك القارىء ليتمتع به.

وبحث قبرص فى التاريخ الحديث للدكتور حسين المنيدى وقد تعرض الباحث فيه إلى نقاط رئيسية تعرف بجزر البحر الأبيض والظروف الدولية التى أجبرت الدولة العثمانية على التنازل عنها ، ثم بحث الأوضاع الداخلية فيها.

وبحث الدكتور محمد المنسى عاصى موضوعه « السيوطى وكتابه تاريخ الخلفاء » وقد عرف بالسيوطى ومكانته العلمية ومؤلفاته وعرف بالكتاب وقيمته وذكر محتوياته وأقسامه ، وحدد منهج الكاتب فيه .

كما أن المجلة حظيت ببحوث إعلامية ، مثل بحوث الإعجاز القرآنى فى المجال الإعلامى للدكتور سامى الكومى ، والمسجد وبناء الرأى العام للمسلم للدكتور محيى الدين عبد الحليم و « السياسات الوطنية الثقافية فى دول العالم الثالث فى ضوء المناقشات الدولية الراهنة للدكتور حمدى حسن .

لقد كان هذا تطوافنا الطويل مع ثمرات الفكر المتخصص فى المجلة العلمية فى الكلية ، وأترك المتخصصين ليرشفوا من ثمرات هذا الفكر وليتابعوا الجديد فى اللغة والأدب والتاريخ والبلاغة والنقد والأعلام وأصول اللغة وأشكر الباحثين والقراء جهدهم ومتابعتهم والله يوفقهم .

عميد الكلية ورئيس اللجنة

أ د / سعد عبد المقصود ظلام

الصورة البيانية فى قصيدة الأعشى

مابكاء الكبير بالأطلال

أ. د/ محمد محمد أبو موسى

هذا البحث ليس دراسة مستقلة تنهض وحدها بنتائجها وآثارها التى يحمدها أهل العلم، وإنما هو جزء من دراسة ينبغى أن تكون شاملة لشعر الأعشى قصيدة قصيدة على حد ما سنحاول فى هذه المعلقة ثم بعد ذلك ينظر فى هذه القصائد وتضاف البحوث بعضها إلى بعض وتنتظم فى نسق علمى واضح، وبهذا نكون قد درسنا الصورة البيانية، عند الأعشى.

ثم إن هذا المسلك الذى سوف نسلكه فى هذه القصيدة لا يجوز أن ينظر إليه على أنه مسلك متقن، وإنما هو محاولة تفتح باب البحث فى هذا الموضوع الذى ينبغى أن تتجه إليه الهمم، وأن تتوفر له الجهود التى تتنوع محاولاتها، كل يفتح طريقا حتى تتوافر لدينا التجارب، والمحاولات، التى تعين على الاختيار القائم على الدرس والتروى.

ويجب أن يستوعب هذا اللون من الدراسة الشعر والأدب فى العصور كلها، وأن نضع بين يدى الباحثين كل تشبيهات المتنبى وأبى العلاء وجرير وبشار والخوارزمى وابن المقفع وغيرهم من أهل البيان، وكذلك تصف لنا مجازات كل، وكناياته، لأن هذه الفنون من جوهر الأدب والشعر، أو هى الأقطاب التى تدور عليها المعانى كما يقول عبد القاهر، وقد تكررت عندنا البحوث التاريخية حول كثير من أعلامنا، فهناك دراسات متعددة عن الجاحظ

وعبد الحميد الكاتب ، وغيرهما . تدور حول حياته ، وآثاره ، مع أن الكثرة أو التكرار كان يجب أن يدور حول جوهر أدبه ، ونسيج بيانه ، وأحوال كلماته ، وأجناسها ، وأحوال تراكيبه، وصوره ، ومعانيه ،ومنازعه، وهذا باب جليل وفيه علم غزير . وعلمه يقترب بنا من سر الشعر ، وسر الأدب ، وسر النفس التي أبدعت هذا الشعر وهذا الأدب .

والتشبيهات في هذه القصيدة قليلة ، وقد جاءت في أربعة أبواب من أبواب المعاني ،

١ ـ المرأة .　　　　٢ ـ الناقة .

٣ ـ وصف الصحراء .　　　　٤ ـ وصف الرجال .

ففي حديثه عن المرأة ذكر الظبية وشبه المرأة بها ، كما ذكر جيد الظبية . وشبه به عنق المرأة .

وذكر الخمر وشبه بها ماء الثغر ، وقد تضمن هذا التشبيه تشبيه أسنانها بشوك السيال بفتح السين .

وفي آخر القصيدة شبه النساء في أسر الأسود اللخمي بالسعالي وهي الغيلان .

وقد كانت تشبيهات الأعشى للمرأة في أول القصيدة حين ذكر الصاحبة والأطلال .

والقصيدة تبدأ بذكر الأطلال والتعجب من البكاء عليها ، وإنكاره سؤالها وأنها لا ترد سؤالا :

ما بُكَاء الكبيرِ بالأطلال وسؤالى فهل تردُّ سؤالى
دِمْنَةٌ قفرةٌ تعاورَها الصَّيفُ بريحين من صَبا وشمال
لاتَ هَنَّا ذِكْرَى جُبَيْرَ أوْ مَنْ جاء منها بطائف الأهْوَال

لم يقل إن الأطلال شاقته كما قال « شاقتك من قَتْلَةَ طلالها » ولم يقل أنه تأملها وعرفها فهاجت شوقه كما قال يخاطب نفسه :

عَرَفْتَ اليوم من تَيَّا مقاما بجَوٍّ أو عرفْتَ لها خياماً
فهاجت شوق مَحْزونٍ طروبٍ فأسْبَل دَمْعَهُ فيها سِجَاما

وللأعشى فنون ومذاهب فى افتتاح القصائد وذكر الصاحبة والديار تحتاج إلى دراسة مفردة تربط كل مطلع بما جاء فى القصيدة من صور ومعان ومقاصد .

وكان الأعشى ذا قدرة متميزة فى بث مقصوده من القصيده فى ذكر الصاحبة وحديثها ، وذكر الصبوة وشجونها ، تأمل قصيدته التى يعاتب فيها بنى مرثد وبنى جحدر أبناء عمومته وكيف قطع الكلام على طريقته هنا يقول :

لميثاء دار قد تعفَّتْ طلولها عَفَتْها نَضِيضاتُ الصَّبا فسيولُها

يقول فيها :

لِمَيْثاء إذ كانَتْ وأهْلُكَ جيرةٌ رِئاءً وإذْ يُفضِى إليك رَسُولها
وإذْ تحْسِبُ الحُبَّ الدَّخِيل لحاجةً من الدهر لاتَعْنَى بشىء يزيلها
وإنىَّ عدانى عَنْكِ لو تعلمينه موازىءُ لم يَنْزِل سواى جليلها
مَصارعُ إخْوَانٍ وفخرُ قبيلةٍ علينا كأنَّا ليس مِنَّا قبيلها

والذهيض : المطر القليل ، وقوله رئاء : المراد أن منزلها بحيث يراها ، ومنزله بحيث تراه ، والحب الدخيل هو الداخل في القلب، والمستقر في السرائر، ولا تُمْخِي بشيء يزيلها أي لاينالها ما يصرفها عن الحب .

والموازيء : الأمور الصارفة المتدافعة الشديدة المستكنزة ، تأمل كيف ذكر الصوارف التي تصرفه عنها بعد ما ذكر غاية الألفة والمودة والنعمة بالجيرة المترائية ويفضى إليه رسولها والحب داخل الشغاف وملك القلب وثبت وتأيد أبد الدهر وكأن هذا كان مقدمة لبيان أهمية الصارف الذي يصرفه إلى ما هو أهم .

وإنكا البكاء ، وذكر الصاحبة ، ثم الانصراف عنها ، بهذه السرعة وبهذا القطع مناسب لموضوع القصيدة ، لأنه نفثة من نفثات الشاعر ، أبان بها عما يجده من هم ووجد ، لأن القصيدة معقودة على مدح الأسود اللخمي ، وطلب أسرى قومه ، وكان الأسود قد استباح قوم الأعشى ، وكان الأعشى غائبا فلما رجع وجد قومه قد كسرهم ، الأسود واستاق أموالهم وأسر نساءهم ورجالهم وهذا سياق القصيدة وباعثها وهو أمر لايساعد على الصبوة ولايهيج به شوق طروب ، وهو متناسق مع قول الأعشى الذي فتح به القصيدة « ما بكاء الكبير بالأطلال » ولا وجه — فيما نرى — لما ذكره العلوى حيث استجفى هذا المطلع ورأى أنه لا يفتتح بمثله، لأنه مما لا يستحسن في المخاطبات» وقد نقل ذلك المرزباني وارتضاه .

ولم يذكر الأعشى البكاء في مفتتح قصيدة إلا في هذه لما وجد قومه بين مأسور ومقتول ، وكان الأسود اللخمى جبارا شرسا ، ولما وجد نعل ولده شرحبيل الذي قتله الحارث بن ظالم المرى في ديار بني محارب أحمى لهم

الصفا التى بصحراء أضاخ وسيرهم عليها ، وهذه هى النعال المذكورة فى قول الأعشى (نِعالا مُحْذُوَّةً بنِعال) .

الشاعر ينفى البكاء بالأطلال ، وكأنه يرى أن الأسى إنما يكون على :

« شُيوخٍ حَرْبَى بشَطَّىْ أَرِيكٍ ونســاءٍ كأنهُنَّ السَّعالِى »

وهم أسرى قومه عند الأسود ، والحربى جمع حريب وهو المسلوب ماله وسلاحه .

وقد ذكر الأعشى بعد ما أشاع فى مطلعه روح الجد والصرامة ، وبعد ما ذكر البعد الذى بينه وبين ديارها ، وأنه « خَرْقٌ يُخْرِسُ السَّفْرَ » « وميلا يفضِى إلى أمْيَال » وأنها « قُفٌّ سَبْسَبٍ ، ورمَالٍ » ، أى أرض غليظة ومستوية ، وأنه لاماء فيها ، وان من يقطعها يوكى أى يربط سقاءه ، وأنه لن يستقى منها إلا وشلا إلى آخر ماقال مما تراه ينطق بالحزم ، والصرامة ، والجلادة ، والهول بعد الهول ، ويبتعد عن اللهو والصبوة .

وهذا يعنى أن الشاعر لن يتسع كلامه فى ذكر الصاحبة ، وأنه إنما يذكرها ليقص قصة صبوة قديمة ، ثم يقطع الكلام وينصرف عنها انصرافا ظاهرا ، ذاكرا الشغل ، والهم الذى عداه عن ذلك كله ، قال فى ذلك ، يصف الأرض التى هى دونها .

رُبَّ خَرْقٍ من دُونِها يُخْرِسُ السَّفْرَ ومِيلٍ يُفضِى إلى أمْيَالِ
وسِقاءٍ يوكى على تأقِ المــا ءِ وسَيْرٍ ومُسْتَقًى أوْشــالِ
وادِّلاجٍ بَعْدَ المنَامِ وتَهْجيـ ــرٍ وقُفٍّ وسَبْسَبٍ ورِمَالِ
وقَليبٍ أجْنٍ كأنَّ من الريـ ــشِ بأرْجائِه لقُوطُ نِصالِ

فلئن شَطَّ بِي المزارُ لقد أغـ ـدُوا قليلَ الهُمُوم ناعِمَ بَالِ
إذْ هِيَ الهَــمُّ

انتقل بعد ذلك إلى ذكر الصاحبة وقوله « فلئن شط بي المزار لقد أغدوا» إلى آخره إشارة واضحة إلى أن ما هو فيه قد أبعده عن أن يكون قليل الهموم ناعم بال » وكأن هذا الخرق المتسع الذى يخرس السفر ويقطع بمشقة وظمأ وإدلاج وتهجير وقف وسبسب ورمال ، إشارة إلى مايواجه من مشقة وصعوبة، وقوله يوكى على تأق الملء » يعنى يربط بعد المبالغة فى امتلائه وهو كناية عن صعوبة الطريق ، وأنه يخلو من ماء ، إلا قليلا آجناً أى متغير الماء ترده القطا ، يعنى لا ترده السابلة ، وبأرجائه الريش كأنها نصال ، ثم قال فى ذكر الصاحبة :

إذْ هِيَ الهمُّ والحديثُ وإذْ تَعْصِى إلىَّ الأميرَ ذَا الأقْوَالِ
ظَبْيةٌ من ظِباءِ وَجْرَة أدْما ءُ تَسفُّ الكَبَاثَ تحتَ الهدَالِ
حُرَّة طفلةَ الأنامِلِ ترْتَـ ـبُّ سُخَاماً تَكُفُّه بخِلالِ
وكأنَّ السمُّوط عَكَّفها السِّلْـ ـكُ بعِطْفَيْ جَيْداءَ أمِّ غَزَالِ
وكأنَّ الخمْرَ العتيقَ من الإسْفِنْـ ـطِ ممْزُوجَةً بِماءٍ زُلالِ
باكَرَتها الأعْرَابُ فى سِنَةِ النَّوم فتَجْرى خِلال شوكِ السَّيالِ
فاذهبى ما إليك أدْركَنِى الحلْـ ـمُ عَدانى عن هَيْجِكم أشْغالى

ولم يذكر المرأة بعد ذلك إلا عرضا حين ذكر هبات الممدوح ومنها :

البغايا يرْكُضْنَ أكسية الاضـ ـريج والشرعبى ذا الأذيال

والبغايا يراد بها الجوارى . والاضريج الحرير الأصفر ، والشرعبى : الحرير الأحمر .

ثم حين ذكر النساء الأسيرات : « ونساء كأنهن السعالى » .

وقوله إذ هى الهم والحديث : يعنى أنها شاغل قلبه ولسانه ثم هى تعصى فيه أميرها أى القيم عليها .

وقد شبهها بالظبية وقد قطع الكلام عند هذا التشبيه وبناه على حذف المسند إليه ، أى هى ظبية ، وهم لا يكادون يقولون هى ظبية وإنما يذكرون الخبر عاريا من مبتدأ لأنها حاضرة فى النفس ولايخطر فيها سواها ، فلاينصرف الوصف إلى غيرها ، وهذا معنى جيد . وقد وصف الظبية بأنها أدماء ، أى خالصة البياض ، وأنها تسف الكباث أى تصيب ثمر الأراك ، تحت الأغصان المتهدلة ، وقد بنى البيت الثانى على مابنى عليه البيت الأول .

« حـــرة طفلة الأنامل» رجوع إلى وصف المرأة بعد ما وصف الظبية التى شبه المرأة بها ، فى البيت قبله ، وكما بنى البيت على مثال ما بني عليه سابقه ، ذكر صورة قريبة من الصورة التى فى الأول تأمل قوله « تسف الكباث تحت الهدال » وقوله « ترتب سخاما تكفه بخلال » والمراد ترعى شعرها وتكفه بأمشاطها :

وهذا التشبيه يؤكد الرخاء والنعمة والرفه ثم أن هذه ظبية تتهدل عليها فروع شجر وتلك امرأة تتهدل عليها فروع شعرها الأسود تأمل البيتين تجد ذلك واضحا ! ثم انظر إلى قوله طفلة ، الأنامل ، وهو يريد ناعمة رطبة ،وهو يشبه قول امرىء القيس « وتعطو برخص غير شثن » أى بأنامل رطبة غير خشنة ويزيد امرؤا القيس كلمة تعطو » فأوماً إلى الحركة وأشاع الحسن والملاحـــة ؟

وقوله « وكأن السموط عكفها السلك بعطفى جيداء أم غزال » فيه تشبيه جيدها بجيد أم غزال ، يعني ظبية ، وأم الغزال تلوى عنقها عليه . أو تتلفت نحوه ، وفي هذا تجلية لجمال الجيد ، وكشف لبهائه ، والشاعر هنا لم يقل إن جيدها كجيد أم غزال كما قال امرؤ القيس :

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش　　إذا هي نصته ولا بمعطل

وإنما قال كأن السموط بعطفى جيداء فأمال الكلام عن الطريقة المباشرة ، ولم يشر إلى ما أشار إليه امرؤ القيس من أنها نصت جيدها أي مدته تدللا وإن كانت الحركة متضمنة في قوله أم غزال ، ولكن فرقا بين الحركتين فتلك حركة أمومة ، وهذه حركة دلال ، وإظهار زينة .

وقل مثل هذا في تشبيه ريقها بالخمر فقد ذكر أن الخمر العتيق باكرت أسنانها اللطيفة البيضاء ، التي تشبه شوك السيال ؛ وهو شوك أبيض ، ولم يقل أن ريقها تشبه الخمر ، وإنما أمال الكلام كما ترى .

وظاهر أن الأعشى لم يخالط هذه التشبيهات التي ذكر فيها صاحبته باللذة والمتعة كما فعل في بقية تشبيهاته ، لأن الرحل كان منصرفا انصرافا تاما عن لذاته ومتعه وهي كثيرة في شعره بل وعارية جدا ، ولكنه في هذه القصيدة لم يذكر لفظة واحدة تشعر بأنه قارب الصاحبة أو ذاق ريقها ، أو ما يشبه ذلك .

وهذه هي تشبيهات للمرأة في هذه المقدمة ، وقد قطع الشاعر الكلام قطعا مفاجئا وقال .

فإنهي ما إليك أدركني الحلم　　عداني عن هيجكم أشغالي

وهذا مهم جدا في سياقه وإشاعة روح الحزم والجد ، وتوفر الهم ،

الذى هو بصدده من أمر قومه ، وهو فى هذا القطع الذى بناه على الإلتفات حيث نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب ، وذكر الصاحبة ، وكأنه أحضرها ليرمى فى وجهها بقوله « اذهبي » ثم هو لم يقل اذهبي وإنما قال « فاذهبى » فذكر الفاء الدالة على أنه رتب الأمر بالذهاب على هذه الصفات الرائعة التى قطع الحديث عنها إلى هذا الأمر بالذهاب والإبعاد ، وفى هذا من العناية بهمه وانصرافه إليه ما فيه .

ثم إنه أراد أن يؤكد عظم ما يجد فذكر أنه لم يصرفه عنها حلم ووقار صرفه عن النساء ، أى أنه لم يقصر باطلة وإنما لا يزال فى غيه وما صحا قلبه وإنما هى الأشغال (عدانى عن ذكركم أشغالى) ثم تأمل قوله عن ذكركم ولم يقل عدانى عنكم لأنه أراد الذكر الذكر فكيف ابغيره .



وأما تشبيه الناقة فقد ذكر فى تشبيه ضخامتها وقوتها واستواء هيكلها واستقامة خلقها فنظرة الرومى ، وقد ذكر هذا بعد ما قدم وصف للمشقة التى لحقت النوق من صعوبة الطريق وطول السير ، فالرحلة فى ديمومة — أى صحراء بعيده الأطراف ، « تغول بالسفر » أى كأنها غول يغتال السفر ، ومخوف ضلالها « إذ ما الضلال خيف » والورد بعد خمس ، والرفاق يرمون ببعض متاعهم ليخف عن رواحلهم ، ثم وصف الناقة بالقوة والصلابة وأنها مرحت كقنطرة الرومى :

وإذا ما الضَّلالُ خِيفَ وكان الوِرْدُ خِمْا يَرْجونه عن لَيالِ

واستُحِثَّ المغيرون من الركب وكان النِّطَافُ مافِى العَزالِ

مَرَحَتْ حُرَّةٌ كقنطرة الرومى تَفْرِى الهجيرَ بالإرقالِ

هذا سياق ذكر قنطرة الرومى ، وقنطرة الرومى برج من أبراج الروم والعرب ليس لهم بناء هكذا قاله أبو زيد القرشى فى شرح القصيدة .

وقد جاء ذكر قنطرة الرومى كثيرا فى الشعر الجاهلى ومنه قول طرفة :

كقنطرةِ الرومىِّ أقسم ربهـا لتكتنفا حتى تشاد بقَرْمد

ومعنى قوله « لتكتنفا » أى لتؤتى بين اكنافها أى جوانبها والقرمد على مثال جعفر واحده قرمدة وهو الآجر . أعجمى معرب كما قال ابن الأنبـارى .

الأعشى ذكر الناقة بعد قنطرة الرومى وقال تفرى الهجير بالارقال أى تقطع وقت الهجير بالدأب فى السير والسرعة فيه ، وطرفة وقف عند قنطرة الرومى قليلا وذكر أن صاحبها أقسم ألا يشيدها بقرمد وهذا تأكيد على المشابهة بين الناقة وقنطرة الرومى وتأكيد لمعنى الضخامة والاكتناز والاستواء فى الناقة وكان طرفة قد وقف يتأمل أعضاء ناقته ويصفها فى ثمانية وعشرين بيتا من معلقته بدأها بقوله :

وإنى لأمْضِى الهـمَّ عند احْتِضَاره

بعَـوْجاء مِرْقالٍ تَرُوحُ وتغتـدِى

البيت رقم ١١ وأنهاها بقوله بيت رقم ٣٩

عـلى مثلهـا أمْضى إذَ قال صاحِبى

ألا ليتَنى أفـديك مِنهـا وأفتـدِى

وتأمل البيت الذى بدأ به الوصف والذى أنهى الوصف به تجده يصف

ناقة يعصى عليها إذا أضافه هم أو دعاه أصحابه ، يعني هو لم يركبها بعد ، وإنما يصفها وهى فى مباركها أو مراعيها لا رحل عليها ولهذا وقف وتأنى ونظر وراجع .

أما الأعشى فقد كان عجلا على ناقته فوق ديمومة تغول بالسفر ويستحثه الراكب الذى معه ، وقد فنى الماء وبقيت منه بقية (نطاف) فى أفواه القرب (العزالى) ولهذا ذكر أنها تفرى الهجير يعني انتقل إلى بيان السرعة بعد التشبيه من غير ريث ، وهكذا ترى سياق الكلام منعكسا على خافيات أجزاء صور التشبيه .

وقد شبه الأعشى عظام صدر ناقته بإران لليت ، وذلك بعد ماجهدها :

فى الرحلة إلى الأسود اللخمي وأتعبها حتى أعياها وعادت طليحا .

أى بلغ بها الجهد والإرهاق حتى كسر قوتها وإنما يكون ذلك فى نهاية الرحلة عندما يقترب الشعر من مخاطبة الممدوح قال الأعشى :

وتراها تشكو إلىَّ وقد آلت   طَلِحًا تحذَى صدورَ النِّعال

نَقِبَ الخفِّ للسرى فترَى الأنْسـ   ـاع من حِلٍّ ساعةٍ وأرتحالِ

أثَّرت فى جَناجِنٍ كإرانٍ للمَيْت   عولينَ فوقَ عُوج رِسال

وقوله « تحذى صدور النعال » أى أنها يقطع لها الطابق من الحديد ويكون كالنعل لها لأن طول السير فى الأرض الصلبة أوجع أخفافها وقوله « نقب الخف » مفعول به لقوله « تشكوا إلى » ونقب الخف معناه رقته وضعفه وكأنه قد تنقب أى تثقب ، والانساع جمع نسع وهو سير يربط به الرحل على الناقة ويشد على بطنها ، وصدرها ، وهذا قوله « اثرت فى جناجن » ،

والجناجن عظام الصدر ، والإران سرير للميت ، والموج الرسال قوائم الناقة . واضح جدا أن « إران للميت » وقع فى سياق ملائم لأن الناقة قد صارت طليحا أى تكاد تسقط من الأعياء وبلغ بها الجهد وانتهت الرحلة وقد قاربت أعتاب الأسود اللخمى الذى عنده قوم الأعشى :

وشُيوخ حَرْبَى بِشَطَّيْ أريكٍ ونســاء كأنهن السعالى

والأسود رجل موت : « رب حى أشقاهم آخر الدهر » ، « وان يعاقب يكن غراما » ، وهكذا نجد كلمة إران الميت كأنها تطل من الشعر على خطاب الأسود اللخمى الذى أهلك قوم الأعشى وأقام جنائزهم وطوف به طائر الموت على ديارهم ، تأمل وَحْي الشعر ورمزه !!

وقد جاء هذا التشبيه فى شعر طرفة مع تحريف فى العبارة سقطت به كلمة (الميت) وبقيت كلمة « الإران » مضافة إلى كلمة الألواح « ألواح الإران » وهذا غير (إران للميت) وإن كانت كلمة الإران كافية لجمع التشبيهين معا فى صورة عامة لأنها كلمة متميزة بدلالة قوية النفاذ لاذعة الإيحاء .

قال طرفـة :

وإنى لأمضى الهمَّ عند احْتِضاره بعَوْجاءَ مِرْقالٍ تروُحُ وتغتدى
أمونٍ كألواح الإران نسأتها على لاحِبٍ كأنه ظهر برْجُـد

والعوجاء أراد الناقة والعوجاء القوائم وهذه اللفظة تفتح باب المرقال أى المسرعة فى السير تروح وتغتدى وهذا أول وصفه للناقه فى الأبيات الجياد التي هى من أجود ما وصف الناقة فى شعر العربية ، وقد ذكر ألواح الإران

وأراد إجفار جنبيها أى سعتهما وعظمهما ، ونسائها يعنى حملتها على السير ، واللاحب الطريق ، والبرجد بضم الأول : الثوب المخطط ، أراد طريقا تتحيز طرائقه بعضها عن بعض .

قلت إن ألواح الإران غير إران الميت وأن الثانية ساقها الأعشى لما هزلت الناقة ونقبت أخفافها وضجت بالشكوى من ألم النسع ومن الحفا والكلال ، وأن ألواح الإران ذكره طرفة أول حديثه عن الناقة واكتمالها واكتنازها وأنها لم تجهد بعد ، لأن كلمة إران لما أضيفت إلى الألواح . أفادت معنى القوة والاكتناز والسعة والتماسك ، ولما أضيف إليها الموت أفادت معنى الضعف والإعياء والهزال ، وهكذا تجد فروق الكلام .

وقد ذكر الأعشى كلمة الألواح ، فى صياغة أخرى خلصها من الإران وأضافها إلى الرهب وأراد الناقة المهزولة التى لم يبق منها بعد الرحلة إلا ناقة هزيلة ضائعة :

فأبقىَ رَوَاحِى وسيْرُ الغدو منها ذَوَاتَ حِذاءٍ قِصاراً
وألْواحَ رَهْبٍ كأنَّ النُّسوع َبيْنَّ فى الدَّفِّ منها سِطارا

وذوات الحذاء القصار : أراد أنها مجموعة الأخفاف غير منتشرة والدف الجنب ، والسطار الآثار .

وقوله منها هى من التجريدية التى تدخل على المنتزع منه ولها هنا موقع فصيح وقد بنى عليها البيتان وكانت أصل فصاحتهما .

تأمل الناقة وقد أفناها الرواح وسير الغدو ثم انتزعت منها ناقة مهزولة ضامرة ذات شقوق فى جنباتها من آثار النسع .

أما عدو الناقة وما أجراه فيه من تشبيه فقد جاء فى صورة واحدة وهو باب من أبواب الشعر يطول فيه كلام الشعراء وتتنوع فيه الصور فتارة تشبه الناقة بالبقرة الوحشية ، التى ضلت ولدها ، وعانت الغربة ، والشجو الممض ثم فوجئت بكلاب الصيد فتسلك طريقا للهرب أو تصادم الكلاب بقرنيها ، وتارة تشبه الناقة بحمار الوحش الشرس القوى الذى يتسلط على أتنه تسلط الغليظ ذى القسوة والصرامة ، ثم يصادفه الصائد أو لا يصادفه . وهكذا نلاحظ أن كل قصة من هذه القصص (مأساة) إما طغيان « حمار » ! ! واستبداده — هكذا كان منذ الزمن الأول — بإناث ضعاف ثم بعد ذلك يرميه القدر بكلاب تفزعه ، وإما بقرة وحشية فقدت ولدها ، وإما ثور أضرت به الليالى وأكلب الصياد إلى آخر ما ترى وهذا باب من أجل أبواب الشعر الجاهلى وهو زاخر بالصور والأسرار واللطائف ، والفروق الرائعة ، والتى يجد الباحث متعة فى تجليتها واستكشاف أسرار نمائها وروابطها الناعمة الرطبة ، وهذه هى صورة الأعشى :

وَعَنتريسٍ تَعْدُو إذا مَسها السوطُ كعَدْوِ المُصَلْصِلِ الجوَّالِ
لاَحهُ الصَّيفُ والصِّيالُ واشفَاق على سَقْبة كقوس الضال
مُلمِعٍ لاَعَةِ الفُؤادِ إلى جَحْـشٍ فَلاَه عَنْها فِبئسَ القَالِي
ذُوا أذاة على الخليطِ خَبيثِ النفْس يرمى مَرَاغَـه بالنسالِ
غَادَرَ الجَحْش فى الغبار وَعـدَّاها حَثِيثاً لصُوَّةِ الأدْحالِ
ذَاك شَبهتُ ناقَتى عَن يمين الرَّعْنِ بَعْدَ الكلالِ والإعمالِ

العنتريس : القوية الشديدة ، قال الأصمعى يقال أخذه بالعترسة إذا أخذه بجفاء وغلظ ، والمصلصل حمار الوحش . وصلصلته نهاقه ، ولاحه الصيف

أى أضمره ، والصيال ، المصاوله ، والصمدة : المراد بها الأتان ، وأصلها القناة المستوية تنبت كذلك فلا تحتاج الى مثقف ، والجحش ولد الأتان من يوم تضعه أمه إلى أن يفصل من الرضاع ، والضال: شجر تتخذ منه القسى . وللمع: الذي أشرق ضرعها باللبن وأسودت الحلمتان ، ولاعة الفؤاد أى ملتاعة ، وفلاه عنها أى فطمه ، والنسال بضم النون الشعر الساقط منه والمراغ : المكان الذى يتمرع فيه ، والصوة : ما ارتفع من الأرض وخالفه غلظ ، والأدحال أماكن شبه آبار فى أرض صلبة ، رؤوسها ضيقة ، وأجوافها واسعة .

المشبه الناقة فى عدوها السريع القوى الشرس ذى العرامة والحمى والاندفاع والمشبه به هو هذا الحمار بهذه القصة ويلاحظ أن أمورا ثلاثة اضمرت هذا الحمار هى الصيف يعنى الجدب وسوء الرعى ، والمطاردة والاشفاق على أتان وهذه الأتان التى همه أمرها حتى أضمره ولاحه هو الذى أشقاها حين عزل ولدها وقطعها عنه ودفعها دفعا غليظا قاسيا إلى أن تخلفه وراءها ، وقد اهتم الأعشى اهتماما ظاهرا برجم هذا الحمار القيم الراعى بجملة صفات خسيسة فهو خبيث النفس وصاحب مضرة وأذى وسوء العشرة عظيم الشر والمضرة والإساءة لكل خليط ، ظالم عارم يوقع أفدح الظلم . أغلظه بما حوله .

كما حرص الأعشى على أن تكون الأتان كريمة النفس حسناء مستوية ناعمة ملساء ذات شوق وشجن، تغللها غلالة من الشكل وظلم العشير ، ثم إنه يشرق ضرعها ويلتاع فؤادها واشراقه الفرع إشارة حية إلى العطاء الخصب المنعم باشراقة الحياة .

وهذا له نظائر كثيرة فى الشعر ولكن هذا النسيج الدقيق لا يتكرر وإنما تتكرر الصورة العامة .

وهذه صورة ذكر فيها الحمار والأتن فى قصيدة يمدح بها إياس بن قبيصة الطائى قال :

بناجية من سَراةِ الهجانِ تأتى الفجاج وتغتالها
تراها كأحقبَ ذى جدتين يجمعُ عُونا ويجتابُها
نحائصَ شتّى على عينهِ جـلائلُ لم يؤْذه مالها
عنيفٌ وإنْ كان ذا شرّةٍ بجمْع الضرائر شلالها
إذا حال من دونها عَيْبةٌ من الترْب فانجال سِرْبالها
فلم يَرْضَ بالقُرْب حتى يكون وساداً للحيبة أكفالها
أقام الضغائنَ من دَرْئها كفتْل الأعنةَ فتالها
فذلك شبهتهُ ناقتى وما إنْ لغيرك إعمـالها



والناجية الناقة السريعة ، وسراة الهجان خيار الإبل الكريمة ، والفجاج الطرق ، وتغتالها أى تقطعها والأحقب الحمار الضامر والجدتان مثنى جده بضم الجيم وهى الطريقة والعلامة والخطة فى ظهر الحمار تخالف لونه ، والخطة من الخط كالنقطة من النقط هكذا فى الأساس .

والنحائص جمع نحيصه وهى الأتان غير الحامل ، وقوله «لم يؤذه ما بها» أى لم يبذل لها صداقا، والعون جمع عانة وهى الجماعة من الأتن ، ويجتالها يعنى يوجهها كما يريد ويجتليها عن مقاصدها أى يبعدها ، عنها ، والشرة الحدة والنشاط ، والضرائر النسوة تحت رجل واحد ، والكلام على المجاز . وشلالها يعنى دفعها أى هو فى حدته وشرته ونشاطه بجمع العون ويدفعها ، والعيبة الدفعة من

التراب تثيرها حوافر الحمر عند اشتداد الجرى ، وقوة رجم الأرض بالحوافر وطيران الحصا ، يعنى أنه إذا انقطع الجرى قاربها وآنسها ، والضفائن جمع ضغينة واقامتها تقويمها والدرء الميل ، يعنى أنه يقوم العوج ، وفتل الأعنة تسويتها وإقامتها .

تأمل وصف الحمار هنا فهو أولا أحقب أى فى حقويه بياض وبهذا اللفظ المشعر بالألوان بدأ ذكر الحمار ، وقد بدأه هناك بالمصلصل الجوال فأشاع صخبا وضجيجا وحدة أشبه بالسياق هناك ، ثم إنه لم يذكر الذى أضمره مع أنه وصفه بالضمور وهو وصف متضمن فى لفظ الأحقب ، ثم أنه ذكر أنه ذو جدتين فزاد اللون تحديدا وزينة وجمالا ، ثم أن الأتن هنا حلائله أى زوجات وهذا فيه الألفة والتراحم ولم يشر هناك إلى لفظ يدل على هذا ، ثم أنه يقرب الأتن إليه بعد انقطاع الجرى وعيبة التراب المثار وأخذ يؤنسها ويجعل كفلها وسادا له .

الصورة هنا مختلفة اختلافا ظاهرا فالحمار هنا ليس خبيثا بل أليفا ودودا ، ولم يؤذ الخليط ، ولم يقطع عنها جحشها ، ولم يصف الأتان هنا بالشكل ولا لوعة الفؤاد ، ولا إشراقة الضرع ، وإنما هى هنا يصرفها راع رفيق مؤنس لها ، ومقيم لعوجها ، دقائق الصورة فى قصيدة الأسود تعطى مذاقاً حادا لاذعا يلائم خطاب الأسود الجبار الظالم ، الذى أنعل الرجال نارا محمية ، وتعطى هنا مذاقا خاصا يشيع جوا من الألفة والمرحمة ، وكان إياس بن قبيصة سيدا حسن السياسة ، ذا كيس ، وكان مترفا ذا النعمة .

وإذا تابعت النظر فى الأجزاء الأخرى وجدت الملاءمة بين أجزاء كل

قصيدة ظاهرة ، والمفارقة بين أجزاء كل قصيدة وقصيدة ظاهرة أيضا ، فالمهمه هناك يخرس السفر فيه سير وقف وسبسب ورمال وقليب أجن إلى آخر ما رأينا هناك ، وإنما يقطع خرقا كهذا ناقة كحمار شرس . هو هذا ، ولا يجوز أن يكون الحمار المذكور فى سياق وصف الناقة إلا متناغما تناغما ما مع أوصاف الخرق والمسافة التى تقطعها هذه الناقة ، ولذلك يجب أن نلتفت إلى هذه اللمحة في الشعر ونقارن بين وصف للمهمة الذى تقطعه الناقة وصورة الحمار أو الحيوان الذى نحكى قصته فى تشبيه الناقة .

أما وصف المهمة فى قصيدة إياس فلم يتجاوز بيتين البيت الأول تهويل لسعته :

وكم دون بيتك من مَهْمهٍ ... وأرضَ إذا قِيس أميالهــا

وليس فى هذا البيت إلا بُعْد الشقة كما ترى

ثم البيت الثانى :

يحُــاذِرُ منها عَـلى سَفْرِها ... مَهــامِه تِيـهٍ وأغوالهُــا

ثم انتقل إلى مخاطبة للمدوح :

فمنك تؤوب إذَا أدبرَت ... ونحْـوك يُعطفُ اقبالهُــا

وهذا كل ما فى وصف الأرض التى تقطعها الناقة فلا غرابة أن يكون الحمار المذكور فى وصف الناقة التى تقطع رحلة كهذه حمارا الوفا مترفا فيه خطوط وألوان وله حلائل من حوله يدفعهن طورا ويتوسد أكفالهن طورا آخر .

وهكذا ترى الشعر يفتح لنا باب بعد باب .

ونعرض صورة أخرى فى تشبيه الناقة وإن كانت لا تدور حول المهى وإنما تدور حول العيناء وتحكى قصتها ، وغرضنا من هذا هو بيان الفروق والملابسات التى لا يجوز لنا أن نهملها فى دراسات التشبيه.

يقول فى مدح سلامة ذى فائش الحميرى وهذا أحد أذواء اليمن والأذواء جمع ذو وهو لقب يلقب به حكام المناطق فإذا اتسعت مملكته سمي قيلا .

وكانوا يختارون من سراة الناس وأشرافهم وليسوا من اللصوص المتربحين كما هو الحال عندنا .

يقول :

تراها إذا أدْلَجَتْ لَيْلَةً ... كَهبوب السُّرَى بعد إسآدها
كَعَيْناء ضَلَّ لها جوْذُرُ ... بقُنَّة جوٍّ فأجمادُها
فباتَتْ بَشَجْوٍ تَضمُّ الحشَا ... علَى حُزْنِ نَفْسٍ وإيحادِها
فصَّبحها لطلوع الشُّروق ... ضِراء تسامىَ بإيسادِها
فجالَتْ وجال لها أرْبعٌ ... جهدْنَ لها مع إجْهادِها
فما بَرزَتْ لفضاء الجهادِ ... فتتركه بعد إجْهادِها
ولكن إذا أرهقتها السرا ... عُ كرّت عليه بمِيصادِها
فورَّع عن جِلْدِها رَوْقها ... يَشُكُّ ضُلوعاً بأعضادِها
فتلك أشبهها إذ عَدَت ... تَشُقُّ البراقَ بإصْنادِها

* * *

والعيناء : بقرة الوحش ، وضل لها جوذر : أى فقدت ولدها ولم يمت ، والقنة المكان المرتفع ، والجواسم مكان . والأجماد الأرض الغليظة ، والشجو الحزن . والايحاد والتوحد .

أى أنها باتت حزينة منفردة بعض فقد ولدها ، والضراء كلاب الصيد الضاريات . وتسامى أى تتسامى وتتسابق ، والايساد الإغراء أى أن كلاب الصيد تتسابق فى حثها وإثارتها ، والمراد بالأربع قوائمها يعنى أنها أسرعت وأسرع لها قوائم أربع .

والجهاد بفتح الجيم الأرض الغليظة يعنى أنها ظلت باقية لا تترك الأرض الغليظة مع إثارتها وسرعتها وجدها فى الهرب . وللإيصاد هو القرن والسراع كلاب الصيد يعنى أنها تدفع الكلاب بروقيها . وقوله فورع عن جلدها أراد دافع عنه ، ويشك ضلوع الكلاب وأعضادها .

والغرض من هذا التشبيه كالغرض من سابقه وهو وصف الناقة بالسرعة والقوة والاندفاع ، ولكن الصورة هنا مختلفة وهى قصة هذه البقرة الوحشية التى أتبع الشاعر ذكرها بذكر ما يحزنها ويسوؤها ، وهو ضلال الولد .

وكان الأعشى يذكر أن هذا الجؤذر تفترسه الذئاب وتعود الأم وتجد أشلاءه باقية فيستعر حزنها ، ولكنه هنا اكتفى بأنه ضل ، ونقل الحديث بسرعة إلى قصة العيناء مع كلاب الصيد ، وقد وصف الصراع بين الكلاب والبقرة وأن هذه البقرة الثكلى شكت بإيصادها هذه الكلاب ومزقتها .

والفرق بين هذه الصورة وصورة المعلقة ظاهر . هناك حمار صخاب جوال بصخبه ، ظالم خبيث النفس ، وهنا عيناء مظلومة رماه القدر بالثكل والتفرد وتوحش كلاب الصيد .

ونسأل هل هناك ملاءمات بين الصورة بدقائق خصوصياتها وبين

رموز القصيدة وعناصر بنائها ؟ وهل كان يجوز للأعشى من وجهة النظر البيانية أن يضع إحدى الصورتين مكان الأخرى .

ويسهل علينا أن نقول فى الجواب أن هناك ملاءمات بين صورة المصلصل الجوال والقصيدة اللامية ، لأن المصلصل الجوال جزء من القصيدة ، ولبنة فى بنائها ، ومن البديهى أن يكون هناك تجانس بين الأجزاء الداخلة فى تكوين القصيدة ، وإلا كانت متنافرة متشاردة ، وقل مثل ذلك فى ملاءمة الميناء للقصيدة التى جاءت فيها ، لأنها جزء من بنائها ، فيها ألوانها وأنغامها ، وماؤها ، وطبعها .

وأبيات القصيدة كلها ولائد موقف واحد ، لقد ذكر القدماء أن الأخوة بين أبيات القصيدة يجب أن تكون أخوة أم وأب يعنى أن الأبيات كلها من أصلاب مواقف واحدة ومن أرحام واحدة وغذيت بماء واحد ، ومجاز هذا فى الشعر ظاهر لا يحتاج إلى بيان لأن المقصود هو تجانس الرموز والصور والصيغ والهواجس والألفاظ والهواتف وكل حركة حية داخل البناء الشعرى وهو عالم زاخر حافل .

ذكر القدماء ذلك وأوسع منه وأغزر ولكنهم لم يفصلوا القول فيه . وظل أمر تحديده ووصفه مغيبا .

وأول ما ننظر إليه فى بيان الملاءمة هو اللحمة التى وصلت هذه الصورة بالأجزاء السابقة لها . أو قل ننظر فى الخيوط التى كان امتدادها الشعرى منتجا لهذه الصورة ، وهذا نظر قريب لا تكلف فيه .

وراجع النسج السابق للصلصل الجوال ، وكيف كان للصلصل واقعا فيه موقعا يلتئم ، وأول ما يظهر لنا أن الشاعر فى القصيدة التى ذكر فيها للصلصل الجوال قد بسط الكلام فى وصف الناقة وصف قوتها وصلابتها فهى عسير أى قوية ذات مراح وهى خنوف أى ذات ميل من شدة حميها ، ثم هى عيرانه أى تشبه العير فى قوتها وصلابتها ، ثم إنه صلبها العض [بضم العين أى علف القرى والبوادى وهى لم تلد فبقيت قوتها] موفورة .

وعسيرٍ أدْماءَ حادِرَةُ العَيْنِ   خَنوفٍ عَيْرانةٍ شِمْلالِ
من سَرَاةِ الهجانِ صَلَّبها العُـ   ضُّ وَرَعْىُ الحِمى وطولُ الحيالِ
لم تعطَّفْ على حُوارٍ ، ولم يقطع   عُبَيْد عروقَها من خُمال

وحادرة العين أى قوية ـ وسراه الهجان كرام الإبل؛ وطول الحيال أى طون الزمن الذى لم تحمل فيه ويقطع العبيد عروقها يعنى لم تطبب .

وتأمل هذه الصفات تجدها خيوطا ممتدة صالحة لأن تصلها بالصلصل الجوال . وأبين ما تراه فى ذلك أنه قال فى وصف الناقة (عيرانة) أى تشبه العير فى قوتها والعير هو حمار الوحش وهذا إيماء واضح إلى ذكر للصلصل الجوال ، ثم أنه ذكر أنها لم تعطف على حوار ، أى لم تلد ، وهذا يلتئم مع ذكر حمار الوحش أكثر مما يلتئم مع ذكر عيناء ضل لها جؤذر ، وهذا واضح ، ثم قال قبل ذكر الصلصل الجوال مباشرة .

تَقْطعُ الأمْعزَ المُكَوْكِبَ وَخْداً   بنواجٍ سريعةِ الإيغالِ

والأمعز المكوكب ، الأرض الصلبة المتقدة ، وهذا لا يومىء إلى ذكر

العيناء وإنما يوحى إلى ذكر العير لأنه هو الذى يطابق الأرض الصلبة المتقدة من حر الصيف .

ثم قال :

عَنتَرِيس تَعْدُو إذا مَسَّها   السَّوْطُ عَدْوَ المُصْلَصِلِ الجوّال

وعنتريس من العترسة وهى القوة ، والشدة وهذا إنما يناسب الحمار الشرس العارم ، ثم إن هذه اللفظة نفسها تجد لها رنينا فى سلوك الحمار مع أتانه لأنه أخذها عترسة وشدة ، وفصلها عن جحشها فى قسوة وعرامة .

وكذلك النظر فى القصيدة التى ذكرت فيها العيناء ، تأمل نسيج الشعر السابق لها والذى كان امتداد خيوطه منتجا هذه الصورة ، وكان تيار تصويره ونغمه وإيقاعه باعثا لها .

وقد وصف البيداء وصفا مخالفا لوصفه لها فى اللامية فهى هناك ديمومة تغول بالسفر ، أى تذهب بهم فى مجاهلها ، وأنه لا ماء فيه ، وإنما مستق أوشال ، وأن الركب أخذ يحث بعضه بعضا لفناء الماء إلى آخره .

أما هنا فإن البيداء عامرة بالحياة :

وَبَيْدَاء تَحْسِبُ آرَامَها   رِجالَ إيادٍ بأجْلادِها

وأجلادها يعنى أجسامها وأراد الضخامة وكانت إياد تعرف بهذا .

وهكذا ترى البيداء عامرة بالآرام وهذا يجعلها منظرا للعين تستروح فيه ، وقد دلنا الشاعر على أنه استروح وملأ العين وعقد لهذا المنظر بيت شعر كامل ، وصف فيه الآرام فحسب وأظنك معى فى أن الذى يشبع الآرام ببيانه هذا

الإشباع لا يشبه ناقته بالمصلصل الجوال وإنما يشبهها بالعيناء التي من هذا الجنس الذي يتملاه ، وذلك ظاهر جدا .

ثم إن هذه البيداء قصاري صعوبتها هو ألا يخطىء الركب ما فيها من علامات دالة على مسالكها .

يقولُ الدَّليلُ بها للصِّحابِ   لا تخطئوا بعض إرْصادِها

ولاحظ أن هنا دليلا ، وقارن هذه بأهوال الخرق الذي يخرس الركب .

ثم إنه لم يذكر من أوصاف قوتها وصلابتها ما ذكره هناك وإنما وصف الناقة هنا بالامتلاء والقوة :

سَديسٌ مُقَذَّفةٌ باللَّكِيكِ   ذاتِ نَماءٍ بأجْلادِها

والسديس التي في السادسة والمقذفة باللكيك المتلئة باللحم ، واللكيك هو اللحم ، والأجلاد الجسم أى ذات نماء وامتلاء لم يقل هنا أنها لم تعطف على حوار ولا إنها عنتريس وإنما كان المداخل إلى ذكر العيناء :

تراها إذا أدْلَجَتْ لَيْلَةً   هَبوبَ السُّرى بَعْدَ إسْآدِها

وهبوب السرى أى ذات نشاط فى السرى والاسآد دوام السير ، ثم قال « كعيناء ضل لها جؤذر » .

وهكذا ترى ملامسة الكلام وامتداده ونموه نموا حيا متسقا وكلمة هبوب السرى متلائمة مع كلمة ضل لها جؤذر لأن الهبوب هى

ذات النشاط والمزاح المندفعة اندفاع الريح ، ومثله قوله : هب فلان يفعل كذا أي بدأ مندفعاً قوياً كالريح ، وهذا أشبه بالعيناء حين تفاجأ بضلال جؤذرها وهذا واضح .

أما الموقف العام في القصيدة من حيث المعانى والأحوال والصور فإنك واجد وشائج بين المصلصل الجوال الذى يستاق الصعدة التى كقوس الضال. ويخلف وراء الغبار جحشها الصغير ويقطعه عنها قطعاً ظالماً ، وبين صور كثيرة فى القصيدة أساسها العنف والشراسة والقسوة ، فوصف الكتائب التى يحشدها الأسود بأنها : تخرج الشيخ من بنيه ، وتلوى بلبون المعزابة المعزال صورة أساسها الشراسة والعرامة والقسوة والغطرسة فالشيخ من هول ما يجد يخرج من بنيه ولى لبون المعزابة المعزال يعنى الاستبداد بالراعى وأخذ إبنه . والوشائج هنا تكفى فيها اللمحة الدالة يعنى يكفى أن نرى شبهاً بين أن يقطع الشيخ عن بنيه وأن تقطع الأم عن ولدها فى قصة المصلصل الجوال ، كما أنه يكفى أن نلاحظ علاقة بين استياق العير لهذه الأم عنوة واقتدارا وبين ما نجده فى استياق الأسود لرجال دودان فى قوله :

من نَواصِى دُودَان إذْ كَرِهُوا الدِّينَ وذُبْيَان والهِجانِ الغَوالى

المهم أن روح الاقتدار والقسوة والشراسة والغلظة والخبث التى وصف بها حمار الوحش لها رنين فى مواقع كثيرة من القصيدة مع صرف النظر عن مشخصات الصور ، فإخراج الشيخ عن بنيه من حيث هو صورة مشخصة لا أربط بينها وبين قطع الأتان عن جحشها وإنما ألمح الأمر الذى وراء

الصورتين فأجده عنفاً ، وشراسة ، وقوة ، وبأساً ، واقتساراً ، وهو واحد في الصورتين ، وهذا حسبي ، ثم إن القصيدة التي ذكر فيها العيناء كثر فيها ذكر طربه ، وكثرت فيهـا الغنائية التي محورها ذات الشاعر فقد ذكر الغانية المعجبة بالشباب والتي أخذت حليها وطيبها ، وأنه بات سيدها وسيد سيدها :

ومثلك مُعْجَبَةٌ بالشَّـبَابِ صَاكَ العَبِيرُ بأجْسَادِهَا

أي التصق العبير بأجسادها .

ثم ذكر الخمر ومجلسها وبسط الكلام في ذلك في سبعة عشر بيتاً ، ذكر الرفاق وذكر اختيار الخمار لها من بكار القطاف أي أول ما يقطف من العنب وأنه ساومهم وغالى في ثمنها . فقال الشاعر لخادمه : اعطه ، فلما أخذ الدراهم أضاء سراجه لينقدها ، فقال له الأعشى : دراهمنا كلها جيد ثم صب لهم قهوة تسكنهم بعد إرعادها أي تحدث في جسومهم هدوا بعد الرعدة لما تمشت في مفاصلهم فراحوا منعمين بنشوتهم تجور بهم النشـوة وتهتدى ثم رحل بعد ذلك وهذا لا يتلاءم البتة مع حمار شرس ذى عترسة غليظ خبيث النفس ، وإنما يتلاءم مع العيناء أي البقرة الحسنة العين ، ويلاحظ أنه ذكرها بلفظ عيناء وهو وصف فيه نشوة ومغازلة لأنه حديث عن سعة العين وسوادها ومثل هذا تشوبه لا محالة لوعة طرب .

ثم إن ما مدح به سلامة ذا فائش إنما كان صبراً على رزء الحروب وما يدور حول هذا . ولم يذكر أنه قتل وأسر وأن عذابه كان غراماً ، وأنه أدان أقواماً كرهوا الدين أي أدخلهم في طاعته قسوة واقتداراً وأنه سقاهم للموت سجالا ، وأنه قاد خيلا إلى خيـل ، وأنه أنعل قوماً الحجر المحمي إلى

آخر ما جاء فى قصيدة الأسود التى هى أجزل لفظاً وأجزل صورة ، وأكثر قسوة وفحولة ، والتى لا يحسن فيها موضع العيناء ذات الشجو والأسى ، وإنما تجد فيها موضعاً لمصلصل جوال صخاب يصب الجور على من حوله .

جاءت التشبيهات التى يعتد بها فى هذه القصيدة فى ثلاثة عشر موضعاً من درسنا الذى درسناها وبقى منها :

١ — تشبيه الريش حول البئر التى فى الخرق أى البيداء الذى بينه وبين جميرة بلقوط النصال أى السهام المرمية المتناثرة ، وإنما تشبه الريش حديدة السهم فى شكلها وهذا التشبيه واقع وسديد لأن المراد بيان أنها موحشة لا حياة فيها وأنه لا يرد القليب إلا القطا ولا يرده السابلة من الناس لأن الطريق غير مطروق ، وذكر لقوط النصال هنا مع إفادته للشكل وتناثر الريش فيه مشوب بخوف لأنه مكان تترصده سهام الرماة يقصدون الوارد من الوحش .

٢ — تشبيه الإبل التى يهبها الممدوح بالبستان .

يَهبُ الجِلّة الجَراجِرِ كالبُسْتان تحنُو لدَرْدق أطفال .

والجلة « بكسر الجيم » المسان من الإبل ، ودردق الأطفال أى الأطفال الصغار .

وهذا التشبيه لا يراد به العظم فحسب وإنما لوحظ فيه معنى النماء والسخاء والزيادة ، أنظر إلى ذكر الأطفال وأنها تحنو عليها وأنها حديثة عهد بالولادة وهذا كله فيه الوفرة والنماء والثمر . لم يأت بمثل هذا فى وصف الإبل التى يرحلون عليها وإنما تذكر بأنها لم تعطف على حوار وأنها صلبها طول الحيال أى طول الزمن الذى لم تحمل فيه ، ولذلك تشبه بالأحقب أو بالثور وإذا

ذكرت العيناء ذكر معها فقد ولدها، ضلاله أو موته ، وهكذا نلاحظ أن التشبيهات يضيع منها أجمل ما فيها إذا أهملنا حركتها فى السياق العام ، وإيماءاتها المتناسقة مع حركة هذا السياق .

٣ — تشبيه الجياد التى يهبها الممدوح بقضب الشوحط وهو شجر تتخذ منه القسى قال :

وجياداً كأنها قضب الشـو حط تعدو بشكة الأبطال

وهذا التشبيه وإن كان يفيد صلابتها ومتانتها فإنه يوحى بأنها جياد حرب لأن قضب الشوحط تتخذ منه القسى — كما قلت — وقد أبان عن هذا إبانة ناطقة بقوله (تعدو بشكة الأبطال) أى تعدو بسلاحهم ، وهكذا نرى اختيار قضب الشوحط كأنه مع آداء معنى التشبيه يمهد لبقية البيت ، ثم نرى ذكر الإبل المسان الولود فى البيت رقم ٤٦ والجياد التى تعدو بشكة الأبطال فى البيت رقم ٤٨ يعطيان معاً الجود الماثل فى الإبل الولود والشجاعة المرموز إليها بالجياد والتى تعدو بشكة الأبطال ، وبينها بيت رقم ٤٧ يقول فيه :

والبغايا يَركُضْنَ أكسِيةَ الاشْرِيج والشرعبى ذا الأذيال

والمراد بالبغايا الجوارى ولا معنى فيه للبغى المشهورة وأكسية الاضريج الحرير الأصفر . والشرعبى الحرير الأحمر ، ومعنى ركضهن فيه رمز إلى اللهو والمتعة بهن ، وهكذا يجتمع فى الأبيات الجود واللهو والحرب وهى أخلاق البطولة التى يدور كثير من الشعر حول تحليلاتها .

٤ — تشبيه الممدوح بفرع النبع وهو شجر تتخذ منه القسى صلب لدن

يشبه به الكريم لأنه لدن يهتز ولأنه شجر كريم يحفظ ويصان ويرعى كما ترعى النفائس وتحفظ وتصان . وقد ذكر الأعشى أنه يهتز فى غصن المجد وأفصح عن المعنى المتضمن فى أنه فرع نبيع لأن المراد به الكرم ونفاسة الطبع والأريحية للمعروف وكل فعل نبيل ، وهذا — كما رأينا — ذكر الأطفال بعد البستان والعدو بشكة الأبطال بعد قضب الشوحط ، وغير ذلك مما ترى فيه المعانى تتنامى نمواً طبيعياً كما ينمو الكائن الحي تأمل قوله :

فَرْعُ نبعٍ يَهْتَزُّ فى غُصُنِ المجْدِ   غَزِيرُ النَّـدى شَدِيدِ المحَالِ

والمحال بفتح الميم فقار الظهر وبكسرها كما هنا المكر والتلطف وإصابة الحيلة ، وهو المراد هنا لأنه أراد وصفه بالدهاء ، وقد جمع بين غزارة الندى وشدة المحال ، وإنما يجمعون بين الندى والشجاعة وإنما أراد اللفت إلى دهائه ومكره ووقيعته بأعدائه وكيده لهم ، وتأمل الكلام تجد غصن المجد تفرع منه فرعان : غزارة الندى وشدة المحال ، وجذر ذلك هو النبع والممدوح فرع منه وهكذا نري البيت مرة ثانية تتهادى معانيه وتتهدل وكأنه هو الآخر فرع نبع يهتز بأضواء الشعر .

مجازات القصيدة .

جرت فى القصيدة ضروب من المجاز العقلى والمرسل والاستعارة ، وهى متفاوتة قلة وكثرة وقرباً وإصابة .

أما المجاز العقلى فقد كان محصوراً فى حديث الرعى وما يتصل به . فقد ذكر ديار جبيرة وأنها بعيدة عنه وأن قومه حلوا بطن الغُمَيْس فباذَوْلَيَ وهى أسماء أماكن بديار قومه ، وحلت هى وقومها علوية بالسخال ، ثم ذكر

الأماكن التي ترتعى فيها : الكثيب وذاقار وروض القطا ، وذات الرئال .

قال :

حَلَّ أهلى بَطْنَ الغُمَيْس فبادَوْلَى وحَلَّتْ عُلْوِيَةً بالسِّخال

ترتعِى السَّفح فالكثيبَ فذا قارٍ فروضَ القطا فذات الرئال

المجاز في قوله ترتعى السفح فالكثيب إلى آخره لأنها ترعى رعى هذه البقاع ، ولكن المجاز هو الأجرى في مثل هذا الأسلوب ، وقل أن يقال ترعي رعى مكان كذا .

ومثله في أن الاسناد المجازى هو الشائع في الكلام قوله يصف أثر الرعي وطول الحيال أي الزمن الذى لاتحمل فيه وأن الرعى من المرعى الخاص (العض) بضم العين وهو علف الأمصار والقرى صلب هذه الناقة أي جعلها صلبة قال :

من سَرَاة الهجان صلَّبها العُـ ـضُّ ورَعْىُ الحِمَى وطولُ الحيال

المجاز في قوله صلبها العض وماعطف عليه وهذا المجاز من الذى لايكاد يجرى في الكلام غيره أى لم يقولوا قويت أو صلبت بسبب العض ورعى الحمى وطول الحيال .

ومثله قوله في حمار الوحش :

لاحهُ والصَّيفُ والصِّيَالُ وشْفاقٌ على صَعْدةٍ كقوْس الضَّال

ولاحه أي أضمره وموضع المجاز في إسناد لاح إلى الصيف ومابعده لأنه إنما لمح بسبب هذه الأشياء ولا يكادون يقولون غير هذا .

وقد أحسن عبد القاهر حين أومأ إلى هذا الضرب من المجاز الذى لا يكون له فاعل في التقدير ترجع العبارة إليه ، كما في قوله تعالى «فما ربحت

تجارتهم» فإنه من الممكن أن ترجع إلى الفاعل الحقيقي وتقول ربحوا في تجارتهم ، ويكون الإسناد حقيقة ، قال عبد القاهر ليس كل مجاز يمكن أن ترجع فيه هذا الرجوع وضرب مثلا لذلك بقولهم « أقدمني بلدك حق لي عليك » وقوله

يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حسناً إذا ما زدته نظراً

وقد ناقش العلماء هذا وهو صواب وهذه الشواهد التي جاءت في قصيدة الأعشى من الضرب الذي لم يجر الاستعمال فيها بالإسناد إلى الفاعل الحقيقي كما قلت . وإذا كان هذا المجاز كنزا من كنوز البلاغة كما قال عبد القاهر فإن الأعشى لم يستخرج من هذا الكنز في هذه القصيدة شيئاً ذا بال .

أما المجاز في اللغة فقد جاء منه في المفرد هذه الكلمات .

١ — كلمة النواصي وهي مقدم شعر الرأس ، ومجازه في المعلقة أشراف الناس وسادتهم قال .

من نَواصِي دَودُان اذكُرْ هُوا البَأس وذُبيان والهجان الموالي

وهذا مجاز حسن ، كما يقال وجه قومه ، وأنفهم ، ورأسهم ، وناصيتهم وما يشبه ذلك .

٢ — كلمة الحيال ومعناها ألا تلقح الناقة ومجازها هنا في الحرب التي شبت بين الأقوام بعد المسالمة والموادعة وقد شبهوا الحرب التي شبت بعد الموادعة بالناقة التي لقحت بعد طول حيال وهذا أمكن لها وأصلب وأتم وأقوى .

قال الأعشى .

ولقد شُبت الحروبُ فما غُمِّرْتَ فيها إذا قَلَّصتْ عن حِيَال .

وما غمر فيها أي لم يكن غمراً غير مجرب .

وقد كثرت تصاريف أحوال الناقة فى المجـاز عن الحروب فذكروا لقاحها ونتاجها وأحوال أولادها وأنهم غلمان أشأم .

وقد جاءت هذه اللفظة بمعناها الحقيقى فى قوله :

من سراة الهجان صلبها العُضُّ وَرَعْيُ الحِمَى وطُولُ الحيـال

وتأمل الكلمة فى الموضعين تجد أنها واقعة فيهما موقعا حسناً ولكنها حين نقلت إلى الحرب أنبضت بفكرة جديدة اتسعت بها اللفظة وغزرت دلالتها وانشقت عن ضروب من الحيوات الجديدة المستكنة ، فى الكلمة هى حرب تلقح !! وهذا فى نفسه عجيب ثم تلقح بعد طول حيال وامتناع ثم تنتج نتاجا اشد وأشرس من أى حرب ولود ، الصور غريبة كما ترى ، وهى أشباح من عالم مجهول بلا ريب ، تمد الخيال المصور بضروب وأفانين من الأحوال والأحداث والصور والأشياء تأمل كلمة (لقحت عن حيال) أو قلصت عن حيال .

وإذا كانت كلمة حيال فى مجازها فى قوله .

ولقـد شبت الحروب فما غمرت

فيهـا إذا قلصت عن حيـال

أغزر وأوسع وأخصب من كلمة حيال فى حقيقتها فى قوله .

من سَرَاةِ الهجَان صلَّبها العُضُّ ورَعْيُ الحِمَي وطولُ الحِيال .

فإن هذا البيت الذى جاءت فيـه على سبيل الحقيقـة حسن لفظه وسبكه ومعناه .

٣ — كلمة عيرانه وأصلها من العير الذى هو حمار الوحش وتأتى مجازا فى الناقة القوية الشديدة التى تشبه حمار الوحش كما قالوا جمالية للناقة التى تشبه الجمل .

وهذا مجاز شائع وجاء منه قوله .

وعسير أدْماء حَادرَة العـينِ   خنُوفٍ عيْرَانـهٍ شِمْـلالِ

قال القرشي في تفسير عيرانه « مشبهة بعير الفلاة فى صلابتها ووقاحتها » انتهى كلام أبى زيد وتأنيث اللفظ وزيادة الألف والنون فى مبناه يعنى أنه اشتقاق من العير كما يقال مأسدة للأرض الكثيرة الأسود ، وكما يقال جمالية للناقة البي تشبه الجمل وهذا يعنى أنه من قبيل الاستعارة التبعية وإن كانت لم تجر فى المصدر وإنما جرت فى اسم جامد (العير) الذى نزل منزلة المصدر ، ولم أجد لهذا نظيرا فى تنبيهات العلماء وذلك لقلة وروده والكلمة المستعارة لا تؤنث نظرا لتأنيث للمستعار له ، ولهذا تستعير البدر للحسناء ويبقى مذكرا والشمس للرجل النابه وتبقى مؤنثة وهكذا لأننا لا نستعير اللفظ إلا بعد أن تدعى دخول المشتبه فى جنس المشبه به ، وصيرورته فردا من أفراده فلا معنى لأي تغيير فى اللفظ ، وعلى هذا كان الأصل أن تكون أستعارة العير للناقة فيقال وضع رحله على عير أو صار قتوده على عير كما يقال كأن قتودى فوق أحقب ولكنهم قالوا عيرانه فأحدثوا هذا التغيير على غير المألوف فى الاستعارة ولهذا قلنا إنه صار فى حكم المشتق إلى آخره .

والبيت وصف جامع وإن كنت تراه مبنيا من ألفاظ متلاحقة حتى كأنه لا صنعة فيه ، وكل لفظة فيه كأنها جملة مستقلة ، ولهذا تجب فيه خمس

سكتات ، يعنى تقول عسير ثم تسكت ثم تقول أدماء ثم تسكت وحادرة العين وهكذا حتى يخامر المعنى النفس والعقل وتحكم دلالة اللفظة ، ولا تكتمل لك صورة الناقة فى هذا البيت إلا بهذه السكتات التى تتملى فيها أولا قوتها ثم لونها ثم حدة بصرها ودلالته اكتمال خلقها وشدتها ، ثم فرط نشاطها الذى تراه من ميل فى سيرها . ثم اكتمال خلقها وضخامة جسمها ثم سرعتها ، وهكذا ثم إن سقوط الواو ونسق هذه الصفات من غير نسق يعنى أنها توجد فيها مجتمعة كأنها صفة واحدة وهذا من بليغ المبانى وعليه المعول فى كثير من شعر الأعشى وطبقته .

٤ — كلمة حبل وهى حقيقة فى الحبل المعروف ومجازها العهد والذمة والجوار قال الأعشى .

ووفاءُ إذا أجرت فما غُرَّتْ حبالٌ وصلْتها بحبالِ

وأجرت أى جعلت فى جوارك وذمتك وعهدك ، والغرر الخداع أى ما خدع فيك وبك من جعلته جارا لك ، وإنما يوفى جواره ويحفظ ذمامه قال أبو زيد « ما كسر من كان تحت ظلك وذمتك » :

واستعارة الحبل للعهد والجوار إنما كانت من حيث كان العهد والجوار وصله بين المتعاهدين وسببا يصلهما وجامعا يجمعهما ، فاستعير له الحبل ، وهو من المجاز الشائع ومع شيوعه لا يزال يكتنز قوته وجزالته ولا تزال سيطارته على الفكرة وسطوعها فيه حية متجددة ، ووفى البيت حبال وحبال وكلاهما مستعار الحبال الأولى حبال المعاهد والمجاور والحبال الثانية حبال الممدوح الذى عاهد وأجار وفى التعبير « انحراف » بلاغى لطيف وجيد ، هذا الانحراف هو أنه نفى الغرر عن الحبال الموصولة بحباله

ولم ينف الغرر عن الرجال الذى عاهدوه يعنى لم يقل فما غر أصحاب حبال أو رجال عاهدوك وصاروا بسبب من ذمتك وجوارك وإنما قال ما ترى « فما غرت حبال » وهذا سلوك للطريق لأالعف ، والذى يجعل اللفظ يطوى لمحة إيماء فيفتح باب المعنى ولا يضع اللسان عليه ، ولهذا تلمح ومض كناية خفية هنا لأن نفى الضرر عن الحبل بمعنى العهد ليس هو المراد وإنما المراد معناه أى معنى المعنى وهو نفى الغرر عن الأقوام الذين عاهدوه أو جاوروه ، وهذه الفاء التى فى قوله غرت حبال » فاء التفريع ومعنى الجملة التى دخلت عليها هو معنى الجملة التى سبقتها (ووفاء إذا أجرت) تأمل هذا ثم تأمل « فما غرت حبال وصلتها بحبال » وهذا التفريع أفاد أن المعنى الثانى كأنه صفة تأسست على المعنى الأول ، فالوفاء بالجوار تأسس عليه نفى الضرر عن صاحب الذمة والجوار ، وإنما فرع هذه الصفة خصوصا لأنها تقاس بها أقدار الرجال ، فالرجل بصدق وعده ، وصراحة موقفه ، ولا يغرنك أنك قد تجد كباراً صاروا رؤوس أقوامهم ثم يقولون فيكذبون ، ويعدون ولا يوفون ويعاهدون ويغدرون ، فإن الصواب ما قلته لك لأن هؤلاء سرقوا مواقع الكرام وليسوا كراماً . كما سرقوا مواقع القيادة « وليسوا قواداً » .

ثم تأمل كيف سلسل الأعشى من اللغة نغماً تجري توقيعاته فى المبانى والمعانى معاً .

إذا العذرة كانت عصيَّة البُخَّالِ	وعطاءٌ إذا سألْتَ
فما غرَّت حبالٌ وصلتها بحبال	ووفاءٌ إذا أجرْت

تأمل وتذوق وتبين كيف استطاع الشاعر أن يجعل الألفاظ منبعاً لهذا الفيض من النغم ، وأحسن التعرف على مقاطع الكلام وما يجب السكوت

غنده ، وفي كل بيت وقفتان واجبتان ، وقفة بعد اللفظة الأولى من البيتين الأول والثاني ، ووقفة بعد إذا الشرطية وما دخلت عليه إذا سألت .. إذا أجرت ، وهذه الوقفة الثانية أطول من الأولى . ثم تأمل جرس المعنى الذي هو نبع جرس اللفظ ثم كيف أطلق المعنى بعد قيد في البيت الأول (إذ العذرة كانت عطية البخال) يعني كل عذرة لكل بخيل ، وكان الكلام الأول مقيداً بعطائه هو وبأن يكون السؤال له هو ، وهكذا الحال في البيت الثاني أطلق المعنى بعد تقييد وشرط ، فالوفاء وفاءه ثم نفي الغرر عن كل حبال موصلة بحباله ، وهكذا تجد النسق في البيتين نسقاً واحداً ، والأعشى له مذاق صوتي دقيق ولطيف في شعره ولم تنبه إليه في الذي مضى ويحسن أن ننبه هنا إلى شيء منه أولا : تأمل البيت الأول تجد حرف العين تكرر فيه فأحدث جرساً متميزاً والبيت الثاني تكرر فيه حرف الحاء فأحدث جرساً متميزاً ثم تأمل هذه الصيغ من حيث أصواتها وتنادي هذه الأصوات .

عتريس تعدو ... مسها السوط ... الصيف والصيال ...

ملمع لاعة ... ذو أذاة ... غادر الجحش في الغبـار ...

السموط عطفها السلك ... تعطف بقطع عبيد عروقها ...

مرحت حره ... فرع نبع ... عولن فوق عوج ..

إلى آخر هذا مما تراه أصلا للنغم في الشعر أو من أصول النغم لأن هناك طاقات أخرى كثيرة وإنما نبهت إلى شيء قل أن ينبه إليه .

٥ — كلمة تعللتها .. وأصلها في الدلالة هو الشرب بعد الشرب .

وقد كثر استعمالها مجازاً في العمل بعد العمل ، وقد جاءت في قول الأعشى :

قد تعللتهـا على نـكظ الميط   إذا خب لامعـات الآل

أى ركبتها مرة بعد مرة والنكظ السرعة ، وهو لفظ قليل الدوران فى الشعر والميط شدة البعد ، قال القرشى : نكظ الميط أى شدة البعد .

وهذه الاستعارة لا شك أنها تجدد اللفظ لأن كل مجاز يجدد بيان اللغة كما يقول عبد القاهر ، وكان رجلا كأنه كان يعيش فى اللغة ، ويَسْكُن فى سراديب الألفاظ ، وكثيراً مايحدثنا عن أشياء لم نقع على وجه الفهم السديد فيها إلا بعد زمن ومنها قوله فى وصف الاستعارة « ومن الفضيلة الجامعة معها أنها تبرز هذا البيان أبداً فى صورة مستجدة تزيد قدره نبلا ، وتوجب له بعد الفضل فضلا ، وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت منها فوائد حتى تراها مكررة فى مواضع ، ولهـا فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد ، وشرف منفرد ، وفضيلة مرموقة ، وخلابة موموقة » . ص ٤١ أسرار البلاغة ط ريتر .

ولن تستطيع أن تقع على هذا وتحكم فهمه إلا إذا كان بين يديك وأنت تفهمه الذى كان بين يديه وهو يكتبه ، وأعنى بذلك ألفاظاً جرى بها مجازها فى معان كثيرة فتنوعت دلالتها واتسعت .

واستعارة هذه اللفظة (تعللتها) لا ترى وراءها معنى غزيراً مغرياً لأن العلل الذى هو الشرب بعد الشرب لم يضف إلى الركوب بعد الركوب فكرة جديدة ، أو يستخرج منه صورة أو حياة أو حركة أو غير ذلك مما يفرغه المشبه به على المشبه حين يقوم مقامه مثل ما أضافته كلمة (حيال) إلى الحرب حيث صيرتهـا خلقاً آخر غير ما عرفناه ، ونقلتها من جنس إلى جنس . وحين كان عبد القاهر ينوه بمثل هذا إنما كان يدرك ماوراء الكلمة المستعارة من افتنان وإبداع وخلق .

وكل الذى تراه فى استعارة العلل للركوب بعد الركوب هو الإيجاز والطرافة التى أحدثتها انتقالة الكلمة من واد إلى واد آخر .

٦ — كلمة الأثقال جمع ثقل وهو ما يثقل حمله من الأشياء المادية ومجازها فى القصيدة الأحداث والأحوال والأمور التى لا يعالجها إلا ذوو الهمم من الرجال الأفراد قال :

عنده الحزم والتقى وأسا الصرع وحمل لمضلع الأثقال

والمراد بأسى الصرع أى دواء الداء الذى هو الصرع وهو داء يبطل الحس كما قالوا ، وقد رواه أبو زيد القرشى ، وأسا الشق يعنى رتق الفتق وإصلاح الثأى كما قال ، والحمل ما حمل على الرأس أو الظهر وهو هنا ترشيح لاستعارة الأثقال الحسية للذى يعترى الأقوام من الأمور المهمة ، وهذا من المجاز المصاقب للحقيقة لأنه قد شاع الثقل فى الهموم والأحوال النفسية كما شاع لفظ الحمل للأحوال المعنوية .

٧ — كلمة رفد بكسر الراء وسكون الفاء ومعناها العطاء ، يقولون : رفده وأرفده أى أعانه ، وفلان نعم الرافد إذا حل به الوافد . وروى الزمخشرى رفدت ذوى الأحساب منهم مرافدى ، أى أعطيت الكرام عطائى ، وقد جاء مجازاً عن الحياة فى قول الأعشى :

ربَّ رفدٍ هرقته فى ذلك اليَوْم وأسرى من مَعْشرٍ أقتال

فقد شبه الحياة بالرفد أى العطاء لأن الحياة عطاء ، وهذا معنى جيد فالذي لا يعطى الحياة كأنه ميت وكأن حياته موت ، وقد كنت حسبت قولهم أراق رفده من باب الكناية لأن الكتب تقول هذا ، فلما تأملته وتأملت

نظائره من مثل قولهم في الرجل إذا مات « صَفِرَتْ وِطَابُه » « وكُفِئَتْ جَفْنَتُه » « وهُرِيق رِفْدُه » رأيت الأشبه بمعانى هذه الصيغ أن يكون الرفد والوطاب والجفنة وكل ذلك مجازعن الحياة لأن الحياة كأنها رفد يمد بالعطاء ، ووطاب يغدق على الحياة والأحياء ، وجفنة تمد من حولها بالحياة ، وهكذا يصير الحى كأنه مائدة ممدودة فى الأرض لأبنائه وعشيرته ومن حوله ، فإذا مات جف نبعه وهريق رفده ، وانكفأت آنيته وصفرت وطابه ، ولهذا استقام عندى أنه من المجاز وما حوله ترشيح .

٨ — كلمة شوك السيال بفتح السين والسيال شجر له شوك وهو هنا مجاز عن الأسنان لأن شوكه أبيض يشبه الأسنان فى صفائه ودقته وبريقه قال الأعشى :

يا كرتها الأغراب فى سِنَة النوم فتجرى خــلال شَوْك السَّيال

وقوله يا كرتها أى بكرت إليها والضمير عائد على الخمر فى البيت السابق .

وكأن الخمرْ العتيق من الاسفنطِ ممـزُوجـةً بمـاءٍ زُلالِ

والاسفنط بكسر الفاء اسم من أسماء الخمر وهو فارسى معرب، والأغراب جمع غرب وهو بياض الأسنان يقول كأن خمرا معتقة جرت فى أسنانها يريد عذوبة الريق .

وقد جرى هذا كثيرا فى الشعر الجاهلى .

أما الاستعارة للمكنية فقد جاءت فى أربعة مواقع فى القصيدة منها موقعان في ذكر الناقة وهى تشكو إليه الحفا والكلال قال :

لا تَشَكى إلىَّ من ألم النِّسْع ولا مِنْ حفاً ولا من كلالِ
لا تَشَكى إلىَّ وانتجعى الأسـ ـوَدَ أهْلَ الندىوأهل الفعالِ

وشكوى الناقة وحوارها وإن كان أصله مجازا حيا إلا أنه شاع وألف وصار لافضل فيه لقائل .

وقوله « أهل الندى والفعال » .

من صور الاستعارة بالكناية الشائعة أيضا وكأن الندى والفعال التى هى أعمال للمكرمات صارت أحياء ولها أهل وعشيرة وهم هؤلاء ، والأعشى هو الذى قال فى القافية المشهورة التى مدح بها المحلق ، « وبات على النار الندى والمحلق » ومن ذلك قوله :

وشريكين فى كثيرٍ من المالِ وكانا محالفَىْ إقلالِ

وليس هذا كناية ملازمة الإقلال وإنما هو من الاستعارة المكنية لأنه جعل الإقلال حيا وله أليف ومحالف .

وهذه الاستعارات الثلاثة تضاف إليها استعارة رابعة وهى كل ما فى القصيدة من هذا الصنف وهى قوله :

فرعُ نبعٍ يهتزُّ فى غصن المجدِ غَزيرُ الندى شديدُ المحالِ

وغصن المجد صيغة مجازية منطوية على تشبيه مضمر هو تشبيه المجد بشجرة باسقة تهتز غصونها وقد صار الممدوح كأنه غصن من هذه الشجرة ، وهذه الاستعارة استعارة شائعة ومبتذلة وقد هيأ لها الأعشى بقوله فرع نبع فشبهه بفرع النبع وهو شجر تتخذ منه القسى وهو أخو الشوحط الذى شبه

به الجياد التي يهبها وأخو الصعدة التي يشبه أتان حمار الوحش ولكنهم يلاحظون التأنيث في الصعدة فلا يشبهون بها الرجال .

أما الاستعارة التمثيلية فقد كانت قليلة في القصيدة فلم يقع منها إلا ثلاث صور كانت للشاعر فيها صنعة دقيقة .

(ر) استعارة علو الكعب لارتفاع الشأن وعلو المنزلة وذلك في قوله :

فأرى من عصاك أصبح محروبا وكعبُ الذي يُطيعك عالي

والاستعارة هنا استعاره هيأة ، هي هيأة علو الكعب لحالة علو المنزلة ، ولا يجوز أن نجعل المجاز في كلمة علو وحدها لأن الكلام معقود على ذكر الكعب والاخبار عنه بالعلو : تأمل قولة « وكعب الذي يطيعك عالي » ، فكأنه قصد من الذي يطيعه كعبه وأقام الاخبار عليه ، وجعل حديثه الذي أراده الإبانة عن كعبه وكلمة الكعب جرت في كلامهم مجازا عن الشرف يقولون أعلى الله كعبه وكأنهم أرادوا أعلى قدره كما يقولون ذهب كعب القوم إذا أرادوا ذهب مجدهم وشرفهم هكذا قال الزمخشري .

وقد يبدو هذا المجاز مشكلا لأن العلاقة بين علو الكعب وعلو القدر تبدو ملبسة إلا إذا نظرنا إلى العلو الحسي الذي هو مجاز عن العلو المعنوي ، ثم إن العلو الحسي عبر عنه بعلو الكعب لأن من ارتفع مجلسه ارتفع كعبه .

وقد نتساهل ونقول إن علو الكعب كناية عن علو المنزلة وفي هذا غفلة لأن علو الكعب لا يقصد به حقيقة معناه إذ لا معنى لهذه الحقيقة وإنما هو مجاز عن علو المنزلة .

٢ — السقي بالسجال مجاز عن العطاء الوفر .

وذلك فى قوله :

رُبَّ حى أشقاهم آخر الدهر   وحيٍّ سقاهم بسجالِ

والحى الثانى هم أولياؤه الذين يسقيهم بسجال أى يعطيهم عطاء وفرا فقد شبه حالة الإغداق عليهم من عطاياه وحياطته لهم بحال من يسقى بالسجال، وهذا ظاهر .

ثم إن هذا اللفظ نفسه جاء فى مجاز مناقضا لهذا ومضادا له وذلك فى قوله يذكر القبائل التي كسرها الأسود ا للخمى والجأها إلى الدخول فى طاعته عنوة واقتدارا .

ثم أسقاهمُ على نَفدِ العيْشِ   فأرْوىَ ذنوبَ رفدٍ محالِ

والمراد بنفد العيش انتهاء العمر والرفد المحال المراد للموت ، من قولهم هراق رفده وكفىء إناءه وأفرغ وطابه ، على الحد الذى بيناه .

والجديد هنا أنه جعل الرفد المراق مسقيا وهذا تضاب فى الدلالة مؤسس على مجاز الكلام لأنه مادام الرفد المراق مرادا به الموت يكون المعنى سقاهم الموت أو أرواهم ذنوبا من الموت وتأمل نسيج العباره « أروى ذنوب رفد محال » والرفد المحال مضاف إلى ذنوب ، والذنوب هو الدلو أى أروى دلو رفد مراق !! . . تأمل . . والدلو الذى الذى يروى به دلو موت كما قلت لأنه أضيف إلى الرفد المراق الذى هو مجاز عن الموت ثم أن هذا الرى وهذا الدلو مجاز أيضا ولهذا ترى هذا البيت قد تكاثف مجازه فالسقى الأول سقى موت والرى رى موت والرفد المراق موت .

وقد جاء المجاز المرسل فى كلمتين فى هذه القصيدة .

١ — كلمة الركوع وقد أراد بها التوقير والتعظيم قال :

أَرْيحيٌّ صَلتٌ يظلُّ له القومُ ركوعاً قيامهم للهلال

والأَرْيحيُّ هو الذى يرتاح للمعروف والصَّلْتُ الصريح المتجرد للأمر ، وقد كانوا يعظمون الهلال ويقومون له ، والعلاقة بين الركوع والتوقير علاقة سببية أو لزوم وليست علاقة مشابهة .

٣ — كلمة صرة ، وهى البرد الشديد وقد جاءت هنا مجازا عن زمنه وهى الشقوة قال يصف حروبه وأنها موصولة فى الزمن .

ثم وَصَّلْت صِرَّةً بربيع حين صرَّفْتَ حالةً عن حالِ

وإنما كانت الصَّرة هنا أشبه بالسياق لأنه أراد وصف جلادته وشدته وبأسه وأن الصرة لا تمنع بأسه وحربه ونزوله بأعدائه ، إلى آخره .

كنايات المعلقة :

كانت الكناية أكثر ورداً فى القصيدة من المجازات ، وقد جاءت فى ثلاث عشرة صورة ، وكانت كلها كناية عن صفة وكانت تدور حول المعانى الآتية :

١ — وصف المهمه وما يتعلق به وقد جاء فى هذا الباب خمس كنايات .

٢ — ذكر الناقة وقد جاء فى بابتها ثلاث كنايات .

٣ — شدة الموقف وجاء فى بابته ثلاث كنايات .

٤ — الشرف وجاء فيه بكناية واحدة .

٥ — الحاجة وجاءت فيها كناية واحدة .

الكنايات التى دارت حول المهمة .

وصف الأعشى الأرض التى بينه وبين « جبيرة » وصفا أشاع فيه المخاوف والأهوال . وقد كان الماء أصلا فى أربع كنايات فى هذا السياق: قال :

وسِقاء يُوكى على تأقِ المـلْء   وسَـيْرٍ ومُسْتقى أوْ شـالِ

وملأ السقاء كناية عن صعوبة السير فى هذا الخرق ، وأنه مضيعة لا ماء فيه ، ويوكى معناه يربط والتأق الامتلاء أى يربط السقاء بعد امتلائه امتلاء كاملا لا يبقى فيه متسع وقوله « على تأق الملء » هو موطن الإشارة إلى صعوبة هذه المهمه وأنه مهلكة لاماء فيه ولو أنه ذكر اصطحاب الماء فقط لكان خاليا من الدلالة على صعوبة الخرق لأن كل مسافر يصطحب ماء ولكن الإشارة إلى مزيد من الاحتياط فى أمر المـاء تلك الإشارة التى دلت عليها كلمة (تأق الملء) هى التى دلت على مراده وأكسبت الكناية سعة وغزارة .

ثم ذكر كناية ثانية فى آخر البيت وهى قوله « ومستقى أو شال » والأوشال جمع وشل وهو الماء القليل غير الطيب ، وتقديم كلمة سير وعطف مستقى أوشال عليها إشارة إلى أن مستقى الأوشال أمر معتاد فى هذا الخرق المتسع وهو قرين السير فيه ثم إن البيت قد بنى كما ترى من هاتين الكنايتين والكناية الأولى تذكر الماء المعد للرحلة ، والكناية الثانية تذكر شربهم للماء غير الطيب فى الطريق وهذا يعنى أنهم قطعوا مسافات بعد الكناية الأولى حتى استفرغوا ما فى أسقيتهم الموكأة على تاق الملأ ؟ وقد وقعت كلمة « سير » بين هاتين الكنايتين موقعا حسنا وسديدا ، لأنها تطوى للمسافات

الزمانية وللمكانية التى بين الكنايتين أو الحالتين حالة للماء فيها يملأ الأسقية وحالة يستقون الأوشال ، وتأمل كلمة « مستقى أوشال » وأن الشاعر لم يقل مورد أوشال مثلا لأن كلمة مستقى مشتقة من استقى أى طلب السقيا التى هى الأوشال يعنى أنهم لشدة الفقد وصعوبة الأمر كانوا يطلبون الأوشال فهم لم يقعوا حتى على الأوشال إلا بصعوبة وتجشم وطلب .

والكناية الثالثة التى ذكر فيها الماء قوله .

واستَحِثَّ المغيرون من الركبِ
وكان النِّطافُ مافى العزالي

ورواه الأصمعى ، واستخف المغيرون ، والمغيرون الذين يغيرون على ركائبهم أردافا . واستخفافهم أنهم رموا بعض متاعهم ليخف عن رواحلهم ، وهذا يكون لطول السفر واعياء الراحلة ، والنطاف هو الماء القليل الباقى فى قعر الأداوة ، وجمعه نطفه ، والعزالى هى أفواه القرب ، وإنما يكون النطاف أى بقية الماء فى العزالى أى أفواه القرب عند انتهائه لأنه أفرغ وصار من قعر الأداوة إلى فمها ، وهذه الكناية ظاهرة فى الدلالة على فقد الماء وشدة الحاجة إليه ، وكأنهم يعودون إلى اسقيتهم ليجدوا فيها ما يطفىء ظمأهم فلا يجدون إلا نصافا أى قطارات عالقة من أفواه القرب ، وهذا غير « مستقى أو شال » لأن المستقى بكسر القاف وجد وشلا أى ماء وإن كان غير طيب أما هنا فلم يجد شيئاً وكأنهم فى آخر الرحله وقد نفد كل شىء وتأمل موقع الكناية هذه .

وإذا ما الضَّلال خِيفَ وكان الوِرْدُ
خِمْساً يرجونه عن ليالِ

واستُحِثَّ المغيرونَ من القوم
وكان النِّطافُ ما في العزالي
مَرَحَتْ حُرّةٌ كقنطرةِ الرّومي
تفري الهجيرَ بالإرقالِ

تأمل الصورة الحية في هذه الأبيات وتأمل الحركة واللهفة والخوف تأمل كلمة (خيف) وكيف دلت على وجيب الركب كله وحذره واشفاقه ، وأنه أصبح في فم المضيعة التي هي الضلال ، ثم تأمل ماذا يعني الضلال في خرق يخرس الركب ، لايعني إلا أن تكون النوق رزايا والركب طعاما للطير .

ثم تأمل كلمة (واستحث المغيرون) وهي غير رواية الأصمعي واستخف المغيرون وأحسبها أفضل لأنها تعني أن الركب كله يصيح بالمغيرين وهم الذين يترافدون على واحلهم يعني يتعاقبون وإنما يكون ذلك من قلة الظهر وشمول الحاجة تأمل ما في هذه اللفظة من صخب وتصايح ينبعث من السفر من هنا وهناك محذرا الهلاك من الابطاء والريث .

ثم تأمل قوله « وكان النطاف ما في العزالى » وكيف ترى فيها القوم الظماء ينثرون أسقيتهم لعلهم يجدون فيها ما يدفع شيئا مما يعانون فلا يجدون إلا النطاف في العزالى أى بللا في أفواه القرب فحسب .

وقوله « وكان الورد خمساً يرجونه عن ليال » كناية رابعة ذكر فيها الماء وإنما يكون خمساً حين يشتد الحال ويشق الطريق ويعز الماء ويستحث القوم والماء هنا يراد به ما ترده الإبل بخلاف الماء في الكنايات الثلاثة السابقة « وسقاء يوكى على تأق الملء » « ومستق أو شال » .

« وكان النطاف ما فى العزالى » .

وقد بقى الأعشى كنايه لطيفة من حال الرفاق فى السفر وأحوال الرفاق فى السفر من معادن الكنايات الغنية وقد برع ذو الرمه فى ذلك،وأجاد وصف تثاقل رؤوس القوم وتمايلها وأنه أسكرها كاس الكرى كما برع شعراء البادية وشعراء هذيل خصوصا فى هذا الباب وهو باب يجب جمعه ودراسته .

وقد يستخرج الشعراء كنايات دالة على طيب الحال من أحوال الرفاق كما فى كناية كُثيرٌ المشهورة « وأخـذنا بأطراف الأحاديث بيننا » والأعشى يجعل صمت الرفاق دليل المخافة والهول وصعوبة الرحلة قال :

رُبَّ خرْقٍ من دونها يُخرِسُ السفْرَ
وميلٍ يُفضى إلى أميـال

« ويخرس » كما قال القرشى يعجم يعنى لا يبين والمراد هنا أنه لا يبين لفرط ما يجد ، وكلمة أخرس وما تصرف منها جاءت معبأة بمعانى الوحشة والخوف الذى يعلو القلب ويثقله ، قالوا داهية خرساء ، ورماه الله بخرساء ، والحية تسمى خرساء ، ويقولون طريق أخرس ، أى لا صوت فيه .

وهذه الكناية يراد بها الأهوال المسكتة والدواهى المخوفة وهى كناية جيدة .

وقد ذكر الأعشى حالا أخرى من أحوال السفر يريد بها بيان مشقة الرحلة وصعوبة الصحراء والباسها ، وخلوها من الأحلام المادية وتلونها وتعدد أحوالها وكأنها مليئة بالصور والأوهام والخيالات قال :

فوق دَيْمُومةٍ تخيَّل بالسَّفر قِفارٍ الأمِنَّ الآجال

وقوله « تخيل » كناية عن أنها مضلة مبهمة لا يعرف الذى يقطعها حالا يستقر علية فى مسالكها وشعبها وأحوالها .

وقد ذكر الأعشى السراب واستخرج منه كناية لطيفة شائعة وهى ارتفاعه فى البيد ويكون ذلك عند شدة القيظ قال :

قد تَعلَّتْها على نكظِ الميط إذا خَبَّ لامعاتُ الآل .

ونكظ الميط يعنى شدة البعد ، والآل يكون فى الضحى ويرتفع كالشخص ، والسراب يكون نصف النهار ويلصق بالأرض ، ولامعات الآل فى الهاجرة وحين يشتد الحر وتضعف الإبل ، كما أشار أبو زيد القرشى ، وقد كثرت هذه الكناية فى ديوان الأعشى ، فكثيرا ما يقول وهو يذكر البيد القفر ويذكر الآبار الدائرة الآجن ماؤها .

يقول : « قَمَعْت إذا خَبَّ رَيعانها » .

وقد تنوعت كنايات الأعشى التى تكشف أحوالا وصفات من ناقته فذكر شدتها بقوله .

لم تُعطفَ على حوارٍ ولم يَقطع
عُبَيد عروقها عن خُصال

فبنى البيت على كنايتين الأولى قوله « لم تعطف على حوار » قال الأصمعى لم تنتج ولم يكن لها لبن فتعطف على حوار لترضعه فهو أصلب لها » .

وقد كانت الناقة واحدة من ينابيع الكناية فقد ذكر أنها لم تعطف على حوار كما هنا وذكر طول الحيال أى طول الزمن الذى لم تلقح فيه ، وقد جاء عطف الناقة على حوارها وتحنانها نحوه بابا من أبواب المجاز والتمثيل وكثرت صور ذلك وتنوعت واتسعت ، ودخلت فى نسيج بيان اللغة ، والصيغ البيانية التى استمدت نسيجها من الناقة وأحوالها كثيرة جدا وباب يحتاج إلى جمع ودراسة .

والكناية الثانية فى هذا البيت قوله « لم يقطع عبيد عروقها من خمال » والعبيد مصغر العبد ، والخمال بضم الخاء داء يأخذ البعير من قوائمه وهذه كناية عن تمام صحتها ، وأنها لم تمرض فتعالج والكنايتان فى البيت عن شىء واحد هو قوة الناقة وتمامها ، ومبنى الكنايتين مختلف ، فقوتها فى الكناية الأولى راجعة إلى أنها لم تلد ولم ترضع ، والثانية راجعة إلى أنها لم تمرض وكأنها فى الأولى أشبه بقوة الفحل ، وفى الثانية أشبه بقوة الأنثى المكتملة والأولى كأنها أيضا ناظره إلى قوله فى البيت السابق صلبها طول الحيال ، والثانية ناظره إلى قوله صلبها العض ورعى الحمى ، وهكذا ترى الكلام يتعاقب نسجه وتجرى خيوطه كما تجرى خيوط الديباج ورحم الله عبدالقاهر كأنه كان ينظر إلى مثل هذا ، وقد كنى الأعشى عن ضعف ناقته وإعيائها ونقب أخفافها بقوله .

وتراها تشكو إلى وقد آلت

طليحاً تحذى صدورَ النعالِ

والكناية فى قوله تحذى صدور النعال ، وإنما يكون ذلك عند وجع الأخفاف من كثرة السير وصعوبة الأرض ، وليس فى المعلقة كناية أخرى عن هذه الحالة ، والشاعر يطول كلامه فى وصف الناقة بالقوة ، أما وصف

أعيائها وما أصابها من طول الرحلة وشقاء الطريق فهـذا يأتى موجزا فى أكثر الأحوال لأنه إنما يقصد إلى هذا لبيان المشقة والمكابدة فإذا كان يمدح فالمشقة والمكابدة فى الرحلة إلى الممدوح باب من أبواب الثناء عليه لأن الشاعر وهو ما جد فى قومه لا يكابد المشقة ليرحل إلى رجل خامل القدر وإذا لم تكن مدحا · وهذا هو الأكثر — فإنما تكون المشقة من صور بسط البطولة والاقتدار والفناء بالمغامره والصبوة ، وقد كانت الرحلة غالبا تقترن بالصبوة وذكر الصاحبة أو ذكر الأصحاب والشراب إلى آخره ماتراه فى الشعر .

ذكر الأعشى شدة الحال فى كنايات ثلاثة فى هذه القصيدة هى قوله :

وهوان النَّفْس الكريمة الذكر إذا ما الْتَقَتْ صدورُ العوالى

وقوله : أنْت خيرٌ من ألفِ ألفٍ من القوم إذا ما كَبَتْ وُجُوه الرِّجال

وقوله : تذْهِلُ الشيخَ عن بَنيه وتلوى بلبون المعزابة للعزال

والتقاء صدور العوالى كناية عن شدة المقاربة فى الحرب حتى إن الرماح تلتقى صدورها ، وهذا غاية المقاربة وليس بعده إلا الاعتناق ، وإنما يقترب أجمع الرجلين قلبا ، وأشدهم أيدا ، وقد مدح زهير هرما بهذا فى قوله :

يَطْعُنهم ما ارتموْا حتى إذا اطّعَنُوا ضَارَبَ حتى إذا ما ضاربو اعتنقا

والارتماء : الرمى أى حين يرمى الأعداء بالسهام يقارب هو ليطعن بالرمح ، فإذا طعنوا برماحهم ضارب هو بسيفه ، فإذا ضاربوا بسيوفهم ، اعتنقهم بيديه ، قال أبو العباس أراد أن يخبر أنه أقربهم إلى القتال .

وقريب من هذا قول الأخنس بن شهاب الثعلبى :

وإنْ قصرتْ أسيافنا كان وَصلها خُطانا إلى القوْم الذين نضاربُ

والكناية الثانية قوله : « إذا ما كبت وجوه الرجال »

أى تغيرت واربدت ، وهذا يكون عند الهول الذى لا يدفع وكثيرا ما يمدح الرجل بأنه مجتمع النفس ، قوى الأيد ، جسور ، ويجعل وصف وجهه فى هذه الحالة كناية عن ذلك كما يقول المتنبي :

تمر بك الأبطال كلمى هزيمة وجهك وضاح وثغرك باسم

وهذه الكناية غير سابقتها ، وإن رمت فى مقصدها وهو بيان شدة الموقف؛ لأن قولنا كبت وجوه الرجال غير قولنا « التقت صدور العوالى » ففى الأول انعكس الهول على الوجوه فكبت ، وفى الثانى احتدم اللقاء واشتجر واستمر حميه ، وهذان مختلفان وإن كان الجذر واحدا .

والكناية الثالثة قوله : « تذهل الشيخ عن بنيه » .

والكناية الرابعة قوله : وتلوى بلبون المعزابة المعزال .

والكناية الأولى من معدن ماقبلها لأنها كناية عن بلوغ الهول ذروته فالشيخ لا يذهله عن بنيه إلا ما كان من البلوى فى طبقة الموت ، وهذا أقرب إلى قوله كبت وجوه الرجال من قوله التقت صدور العوالى ، لأن كلا الكنايتين تذكر الرجال وإن كان ذهول الشيخ عن بنيه أبلغ وأهول فى وصف الحرب ، لأن الذاهل عن بنيه أدخل فى الهول الساحق من الذى كبي وجهه .

أما لى اللبون يعنى استياقها فهذا إيذان بسقوط الحماية واستباحه الأموال والديار وكأن الحرب قد انكشفت وصار الحى مباحا ، وقد وصف الراعى بأنه معزابة أى يعزب ويبعد بإبله ووهذا من حسن الرعية والتوفر على القيام عليها ، وكذلك وصفه بأنه معزال، فالحرب تستاق إبل البعيد الحريص عليها، فكيف بغيره .

ومهما يكن فهذه كناية لا تصف حالا فى حومة الحرب كالتقاء صدور العوالى ، وذهول الشيخ عن بنيه .

ثم إن وصف شدة الحالة والكناية عنه بالذهول قد جاء في القرآن الكريم في وصف هول زلزلة الساعة وأنها شيء عظيم، قال سبحانه :

« يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها »

أول سورة الحج .

وهاتان كنايتان ، وهول للمرضعة ، ووضع الحامل وكأن ذهول المرضعة يصف هول المفاجأة ووضع الحامل يصف شدة الوطأة ، ولهذا قدمت الأولى على الثانية ، وكأنهما كنايتان عن أمرين لا عن أمر واحد .

ثم أن الأعشى ذكر ذهول الشيخ عن بنيه ، وذكر الشيخ لأنه جرب الحرب ومارسها وخبر أحوالها وشقوتها ، وهذا يعنى أن ذهوله لا يكون إلا إذا رأى منها ما يؤكد أنها ساحقة حالقه ، ثم ذكر بنيه . ولم يذكر ولده لأنه يعنى رجاله الذين يحاربون معه .

وذكر القرآن للمرأة للرضعة والمرأة الحامل ، وكأنه أراد أن هول القيامة يدخل على المرأة فى كنها .

وقد جاء ذكر المرأة في كنايات الحروب ولكن ليس فى المعنى الذى أراده الأعشى بذهول الشيخ عن بنيه ، وإنما يذكرون للمرأة بعد انكسار القوم وبروز المخدرات، وإلقاء ثياب الحشمة ، وإبداء الخدام والخلاخل ، وابتذال النساء وغير ذلك مما يكون عند عموم البلوى وهو أقرب إلى «لى لبون المعزابة للمزال » وهو غير حال المقارعة التى تكبو فيها وجوه الرجال وتلتقى فيها صدور العوالى وتذهل الشيخ عن بنيه .

بقى فى المعلقة كنايتان واحدة فى بيان العطاء فى الوقت الذى تضن فيه النفوس بما عندها ، وهذا كثير فى الشعر ، وكانت كناية الأعشى فيه كناية ليست فى مستوى كناياته فى وصف الحرب والناقة . قال :

وعطاء إذا سألتَ إذا العذرَةُ كانت عطيَّةَ البخالِ

والكناية قوله : « إذ العذرة كانت عطية البخال » يعني إذا أمسك البخيل وأعطي عذراً بدل المال ، « وللبخيل على أمواله علل » ولهذا لا نرى في هذه الكناية قوة على حد الكنايات الجارية في هذا الباب ، تأمل نحت زهير لأمثال هذه الكنايات .

تالله قد علمتْ قيسٌ إذا قذفتْ ريحُ الشتاء بيوتَ الحيِّ بالعُنَنِ
أن نعم مُعْتَرك الحيُّ الجياع إذا خبَّ السفيرُ ومأوى البائس البطن
من لا يُذابُ له شحمُ النصيبِ إذا زارَ الشتاءُ وعزتْ أثمن البُدُن

والعنن بضم العين وفتح النون جمع عنه وهي حظيرة من شجر تعمل حول البيت لترد الريح عنه، وإذا اشتدت الريح قلعتها فرمت بها على البيت وهذا كناية عن شدة الوقت ، ومثله خب السفير ، والسفير ما تحت من الورق ، وخببه تناثره ، وخبب الرياح به ، والبطن الجائع ، وخبب السفير يعني شدة الوقت ، ومن لا يذاب له شحم النصيب قال أبو العباس يريد نصيبه من الشحم لأنه لا يدخره يطعمه الناس عبيطاً أي طرياً ، والبدن الإبل إذا سمنت .

وتأمل كيف وصف المسيَّب بن عَلَس مثل هذه الحالة ، وهو خال الأعشى :

وإذا تهيج الريحُ من صُرّادِها ثلجاً ينيخُ النيِّبَ بالجعجاعِ
أحللتَ بَيْتك بالجميع وبعضهم مُتفرِّقٌ ليحُلَّ بالأوْزاعِ

والصراد : البرد الشديد المبلل برشاش الماء ، والنيب : مسان إناث الإبل . والجعجاع : مباركها . والأوزاع : الأماكن المتفرقة .

وقالت جنوب أخت عمرو ذي الكلب ترثيه :

وليلة يَصْطلي بالفرثِ جازرُها يختصُّ بالنقرَى المثرين دَاعِيها

لا يَفْبِحُ الكلبُ فيهاغَ واحِدةٍ   من العَشاءِ ولا تَسْرِى أفاعِيها
أطْعَمْتَ فيها على جُوعٍ مَسْغَبَةٍ   شحمَ العِشار إذا ما قام باغِيها

ويصطلى بالفرث يدخل يديه ورجليه فى الكرش من شدة البرد كما قال: أبو سعيد السكرى، ودعوة النقرى أن يدعو واحداً واحداً وللسغبة والجوع واحد. وقال أبو سعيد إذا اختلف اللفظان جاؤوا بهما جميعاً، ومثله:

وهنــدٌ أتى من دُونها النأىُ والبعدُ

تأمل هذه الكنايات وكلها كنايات عن صفة هى شدة الوقت، وقد اختلفت وتقاربت وتباعدت، فقول زهير:

«إذا قذفتُ ريحُ الشتاءِ بيوت الحى بالعنن» أقرب إلى قول المسيب:

وإذا تهيجُ الريحُ من صرَّادِها   ثلجاً يفيخ النيبَ بالجعجاعِ

لأن الريح فى الكلامين هى رأس الكناية. ولكنها عند المسيب تهيج ثلجاً يفيخ الإبل المسان فى مباركها، وإنما قال «النيب» لقوتها واكتمالها، والريح عند زهير تقتلع الحظائر حول البيوت، وترمى بها بيوت الحى وهذا عند اشتداد العصف وعتو الريح واحتدامها. فليس هنا مطر ولا ثلج، وكأن الناس في كناية المسيب فى حاجة إلى بيوت تأويها من هذا الثلج وهذه الغضبة، فضلا عن إطعامهم، ولهذا قال: «أحللت بيتك بالجميع»، وأشار إلى الاكتنان والإطعام والإكرام وكل ما هو حق لمن حل ببيت كريم شريف.

وقال زهير «نعم معترك الجياع» أى يزدحم الجياع حول داره ويتشاحنون ولكنه تشاحن نعم التشاحن ومعترك نعم المعترك لأن الباحة باحة كريم لا تضيق. وكناية المسيب عند التحقيق، تراها كناية مدمجة فى كناية، وموثوقة بها وثاقاً لغوياً نعم الوثاق، وذلك أن قوله: «وإذا تهيج الريح من صرادها ثلجا» هو وحده كناية، ثم وصف الثلج بقوله: «يفيخ النيب

بالجعجاع » وهى كناية ثانية أقوى من الأولى فى بابها لأن إناخة الإبل فى مباركها إنما يكون عند شدة الحال وبلوغها فى الشدة غاية ، وهذا ضرب من الكلام المدمج الذى يتنوع ثم تراه يترادف على توكيد حقيقة واحدة؛ أما تنوعه فهو الفرق الواضح بين إناخة الإبل فى مباركها الذى هو بقية الكناية الأولى ، وأما الترادف فهو ما تراه من توكيد للغرض الذى هو بيان الشدة بطريق الكناية الذى يتكرر متتابعاً متواتراً كما ترى كناية تلد كناية . وإذا تهيج الريح من صرادها ثلجا .. ثم ترى الكلام وهو يزيد هذا الثلج بيانا وهو لفظة مفردة فى الكناية الأولى يمد هذه الزيادة ويخلقها ويشكلها كناية ثانية « ينيخ النيب بالجعجاع » .

ثم إن زهيراً جاء بكنايات متعددة فى أزمنة متنوعة ، وكأنها توقيعات ولحون على ضروب من المعانى والأحوال . وقيس « نعم معترك الجياع » وقيس نعم « مأوى البائس البطن » أى الجائع للضرور ، وقيس « لا يذاب له شحم النصيب » لأنه ينفقه طرياً عبيطاً ولا يدخره ، وقد بدأ كلامه بجملة من التوكيد . أول هذه الجملة القسم بلفظ الجلالة . وأداة القسم هى التاء وهى أقل وروداً من قولنا والله ، وإنما يلجأ الشاعر إلى الأداة الأقل وروداً حين يقصد إلى الإثارة واللفت والتنبيه ، وثانى وسائل التوكيد حرف التحقيق (قد) ثم انه لم يجعل الجواب إن هرما نعم معترك الجياع ، وإنما حمل الجواب على قيس ذلك وهذا شىء آخر فقد أقسم على أن هذه الصفات شائعة متعالمة فى هرم ولم يقسم على وصف هرم بها وهذا من الفروق الدقيقة التى يختلف بها الكلام .

ثم إن زهيراً نوع الكنايات ... إذا قذفت ريح الشتاء بيوت الحى بالعنن ... إذا خب السفير يعفى تطاير الورق المنحات من الشجر ... إذا زار الشتاء ... عزت أثمن البدن .

والبدن الإبل السمان ، تأمل الخط « البياني » لوصف الحـال ثم تأمل الصفات التي وصف بها « هرما » مع كل حالة من هذه الأحوال التي أبانت عنها هذه الكنايات تجد نسقا متقناً ، ودقائق لطيفة منها أن الحالة التي وصفها بقوله : « قذفت ريح الشتاء بيوت الحي بالعنن » ذكر في نسقها أن هرما « نعم معترك الجياع » أي أن الجياع تتزاحم وتتصاخب ، تأمل قذف بيوت الحي أي رجمها بالورق للنحات وغيره مع شدة العصف والشبه بين هذا وبين المعركة ليس بعيداً .

المعترك فيه حركة عشوائية وقذف البيوت مع العصف الهائج فيه حركة عشوائية ، ثم ان العلاقة الصوتية أيضاً ظاهرة في المعترك والقذف . ثم إنه لمـا ذكر خبب الورق فحسب في قوله « خب السـفير » أردفه بإيواء البائس المضرور ، وهذا الإيواء غير معترك الجياع كما أن خبب السـفير غير قذف الرياح بيوت الحي ، هنا مسالمة وفيه تلامح خفي ، فالبائس المضرور يهرع إلى هرم ويخب إلى ساحته طالباً للمأوى إذا خب السفير !!

ثم إنه لمـا قال « زار الشتاء » وصف هرما بأنه يقسم نصيبه من الشحم ولا يذيبه ويدخره كما يفعل عامة الناس .

وهنا أيضاً مناسبة لطيفة لأن زيارة الشتاء فحسب من غير وصف لعصف الريح ورجمها بيوت الحي ، ومن غير ذكر خبب السفير يكتفي في هذا فقط بتقسيم نصيبه من الشحم ، ولسنا في حاجة إلى معترك جيـاع ولا إلى مأوى البائس المضرور ، وإنما حسبنا تقسيم نصيبه وأنه لا يدخره ، وهذا ظاهر وحسبك أنك لا ترى الكلام يستقيم إذا قلت : (إذا قذفت ريح الشـتاء بيوت الحي لا يذاب له شحم النصيب) ، ولا أن نقول (إذا زار الشتاء نعم معترك الأقران) وهكذا . ثم إنك تجد ملاحة خفيفة بين تقسيم نصيبه ، كما يفعل الكريم عندما يزوره الضيفان وبين إذا زار الشتاء) .

أما كنايات جنوب أخت عمرو ذي الكلب فقد تتابعت أربعاً متواترات هي « يصطلى بالفرث جازرها » أي أن جازر الناقة يضع يديه ورجليه في فرث الجزور يستدفيء بذلك وهذا كناية عن بلوغ الشدة غايتها . وقولها : « يختص بالنقرى المثرين داعيها » يعني شيوع الحاجة وتمكن الشح من النفوس وأن الداعي فيها يدعو النقرى وهو بخلاف دعوة الجفلى أي الدعوة العامة على حد ما قال :

نحن في المشتاة ندعو الجَفَلى لا ترى الآدِب فينا يَنتقِرْ

والذى ينتقر هو الذى يدعو النقرى أي يدعو البعض للطعام ولا يدعو الجفلى أي الدعوة العامة إلا الكرام المثرين .

وقول جنوب يختص بالنقرى المثرين أي أن شدة الحال أخرجت الكرام المثرين عن طباعهم فدعوا النقرى .

وقولها « لا ينبح الكلب فيها غير واحدة » كناية عن صرامة البرد وقسوته وقد أخرج الكلب من طبعه وأسكت شرته وأخرسه ، وهذا أيضا لا يكون إلا عند بلوغ الغاية .

وقولها « ولا تسرى أفاعيها » ، أي أن البرد حبس الأفاعى وهذا مثل « لا ينبح الكلب فيها » .

والمراد وراء كل هذه الصفات أنه يطعم في مثل هذه الليلة « على جوع ومسغبة لحم العشار إذا ما قام باغيها » والجوع والمسغبة معنى واحد ولكنهم يكررون ويؤكدون . وقد بنت الكلام على خطاب أخيها في هذا الجزأ من المعنى الذى هو مقصودها ولب غرضها . وفي هذا الخطاب حنين وشوق وشجن واقتراب ، وقولها « يصطلى بالفرث جازرها » فيه شراسة وضراوة وجزر ودماء وأحشاء ممزقة وفي هذا كله لمح قريب لمأساة أخيها عمرو لأنه

وجد مقتولا وكان صاحب ترة عند الأقوام فادعت فهم أنها قتلته هذا من وجه ومن وجه آخر تجد بنية هذه الكناية ذات لمح آخر للصفة التي مدحت بها أخاها وهي الاطعام يعني إطعام لحم العشار وليس بمجرد إطعام ولست في حاجة إلى أن أنبه إلى المناسبة بين الجزر وإطعام لحم العشار ، وهذه المناسبات الدقيقة التي تكون بين بنية الكناية الواصفة حالا من أحوال الشدة وبين فعل الممدوح الماجد في مثل هذه الصور التي عرضناها تشبه المناسبات بين المقسم به والمقسم عليه كالذي تراه في قوله سبحانه « والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى » فقد ذكر النجم وهو من رموز الهداية وجواب القسم هو هداه صلوات الله وسلامه عليه ونفي الضلالة عنه صلى الله عليه وسلم ثم ذكر كلمة (هوى) لتتوكد المناسبة من وجه آخر لأن الهوى هو السقوط والضلال سقوط في المهاوي حفظنا الله منها ، وهكذا ترانا نقول إن بيان الشدة بذكر جازر يصطلي بفرث ناقته المجزورة ينبيء عن وجه الصفة التي سنأتي وهي أن المذكور يطعم لحم العشار أي يجزرها ويطعم لحمها ، وكأنه هو الذي كان في صورة الكناية ينحر الجزور العشار ويصطلي بفرثها ليعم الكافة ولا يختص بالنقري .

وهكذا ، تجد عروقا خفية تسري في الكلام الحر المعبر تعبيرا رفيعا عن النفس الحية الواعية .

ويلاحظ أن كنايات جنوب تلفها الرهبة ويظهر فيها هول أخرص الأشياء فالكلاب لا تنبح والأفاعي حجرت ورمز هذا الهول هو الجزر وتمزيق الأحشاء وهذا مغاير لكنايات المسيب بن علس الذي أقام بناء كنايته على الهيجان « وإذا تهيج الريح . . . » .

وكذلك كنايات زهير التي قامت هي الأخرى على الحركة الفاضية .

. . . قذفت ريح الشتاء بيوت الحي . . . وخب السفير . . وزلز الشتاء . . . تأمل هذا وتأمل كنايات جنوب تجد الصمت يطبق على أكثر جوانبها فالكاب يشبح واحدة والأفاعي مكفوفة في جحورها حتى الداعي إلى الطعام يغلب عليه الصمت فيدعو واحدا ويترك آخر وهكذا تجد ما أطبق عليها من هم أخرسها إلا نوحة هنا وآهة هناك نجد ذلك قد رشح على شعرها وهكذا تجد في الشعر ودائع البيان وأسرار حكمته وأنت واجد أفضل مما ذكرته لك إذا وضعت لسانا حرا نبيلا على هذا اللحن الحر النبيل مستعينا بثقافة ومهارة بتلك الوسائل التي استخرجها شيوخ البيان من ذوى الطبع الحي الحساس الذين انغلوا في بيان هذا اللسان الشريف ورأوا فيه ودائع معان لا ينالها إلا رجال قد هدوا إليها ودلوا عليها » وأن هذه الودائع الحية المكتنزة منها ما يناغى القلب ، ومنها ما يقع في الآذان نغما علويا فاغما ، ومنها ما يقع اللسان على لفظه فيذوق به عذبا حلالا ، وإذا وجدت رجالنا يحدثونك عن (منجزات) الآخرين في نقد الكلام فاقرأ واستمع فقد تجد فيما تقرأ مايعينك على تجلية حقيقة، ثم إذا رأيتهم يصرفونك عن « أطر المعطيات التقليدية التي طغت على الدراسة العربية » فاحذر مثل هذا واعلم أنهم لم يدرسوا وسائل التفكير البياني دراسة تكشف لهم جوهره ثم اعلم أن تدمير ثقافة الأمة تحت ستار الصرف عن (أطرأ المعطيات التقليدية) ثم غرس ثقافة أخرى في تربتها مستمدة من أطر « المنجزات العالمية » هو بعينة تخريب ديار الأمة وإباحة أرضها لاعدائها ولا فرق بينهما إلا عند جاهل أو مضلل أو مضلل بكسر اللام في الأولى وفتحها في الثانية ومن المقرر أن حصاة أمة المسلمين وجوهر قوتها إنما يكمن في ثقافتها الحية المتماسكة والمتكاملة ، وأن ضرب هذه الثقافة الحية المتكاملة والمتماسكة إنما هو ضرب في القلب النابض أو في الفقار التي بها القوام ، ومحاولة تدمير

الثقافة الإسلامية تحت شعار الصرف عن (أطر المعطيات التقليدية) هو خيانة خسيسة مهما كانت الشعارات ومهما كانت الأقنعة وسيظهر كل ذلك ظهورا واضحا يوم تنحسر هن هذه الأمة العقلية السطحية فى السياسة والفكر معا و يقوم بالأمر رجال لهم علم بحقائق التاريخ وحقائق الأمم وكيف تنهض وأنه من الخرافة أن تنهض أمة بعقل غيرها أو اقتباس فكرها وسياستها ، وأن التاريخ يقص لكل أمة قصة ليست هى قصة غيرها وأن قصة الأمة الإسلامية تؤكد حقيقة واحدة وهى أن هذه الثقافة الحية المتكاملة والمتماسكة هى التى ربطت على قلبها فى هذا التاريخ كله ، وأن الضرب فى هذه الثقافة الحية المتكاملة إنما هو ضرب فى هذا الرباط الجامع وليس بعد الحق إلا الضلال ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

محمد محمد أبو موسى

مصطلحات بلاغية

١ - البيـــان

د. ابراهيم عبد الحميد التلب

البيان فى اللغة : الوضوح والظهور . تقول : بان الشىء يبين بيانا : اتضح، فهو بين . واستبان الشىء : ظهر .

والبيان : الفصاحة واللسن . وكلام بين : فصيح . والبيان : الإفصاح مع ذكاء . والبين من الرجال : الفصيح الظريف السمح اللسان العالى الكلام، وفلان أبين من فلان أى أفصح منه لساناً وأوضح كلاماً[١] .

وقد ورد لفظ « البيان » فى القرآن الكريم كثيرا بهذا المعنى اللغوى . قال تعالى: « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »[٢] أى إيضاح وكشف. وقال تعالى : « خلق الإنسان علمه البيان »[٣] أى للنطق الفصيح المعرب عما فى الضمير . وقال أيضا : « ثم إن علينا بيانه »[٤] أى توضيحه وإظهاره إذا خفى على الرسول ﷺ شىء من معانيه .

وفى الحديث الشريف : « إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة » فالبيان هنا يعنى الفصاحة واللسن وقوة الحجة. وإنما أطلق البيان على الفصاحة واللسن لما فيهما من القدرة على الإبانة ، والكشف عن مكنون الضمير ، والقدرة على التأثير والإقناع ، وشبه البيان بالسحر لحدة عمله فى سامعه ، وسرعة قبول القلب له .

---

(١) انظر : لسان العرب . مادة (بين) .

(٢) آل عمران ١٣٨ .

(٣) الرحمن ٣ ، ٤ .

(٤) القيامه ١٩ .

ونمضي مع كلمة « بيان » في تراثنا البلاغي ، لنكشف عن مدلولها عند المتقدمين وما طرأ عليه من تغيير حتى استقرت عند المتأخرين من مدرسة السكاكي ومن نسج على منواله علماً من علوم البلاغة العربية وفرعاً من فروعها.

في البداية نجد أن الجاحظ قد استعمل كلمة « بيان » بمفهومها الواسع في كتابه « البيان والتبيين » حيث عقد باباً سماه « باب البيان » تحدث فيه عن البيان ووجوهه.

وعرف البيان بأنه الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي ، وهو الذي يوضح المعنى ويبرزه للعيان. والغاية من البيان عنده هي الفهم والإفهام.

يقول الجاحظ : « والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير ، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان. ومن أي جنس كان ذلك الدليل ، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام ، فبأي شيء بلغت الإفهام ، وأوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع »(١).

ووجوه البيان ودلالاته عنده خمسة هي : اللفظ والإشارة والعقد والخط والحال.

فالدلالة اللفظية تكون بالكلمات المنطوقة ، والدلالة بالإشارة تكون باليد والرأس والعين والحاجب. والدلالة بالعقد تكون بالحساب ويقال له « حساب اليد ».

وأما الدلالة بالخط فتكون بالكتاب. وقد قالوا. القلم أحد اللسانين.

وأما الدلالة بالحال (النصبة) فهي الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير

---

(١) البيان والتبيين ١ - ٧٥ ، ٧٦.

اليد ، وتقوم مقام الأصناف السابقة ، ولا تقصر عن تلك الدلالات . وذلك ظاهر فى خلق السماوات والأرض ، وفى كل صامت وناطق ، وجامد ونام ومقيم وظاعن وزائد وناقص ولذلك قال الأول : « سل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك ، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً ».

ويتضح من كلام الجاحظ أن مفهوم البيان عنده أعم من مفهوم البلاغة ، فقد استعمل البيان فى مطلق الدلالة ، سواء أكانت لفظية أم غير لفظية ، بينما المقصود فى البلاغة هو الدلالة اللفظية على المعانى التى فى الصدور . ولذلك فقد استحسن فى وصف الكلام البليغ قول أحدهم : « لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه . فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك »(١).

وبدهى أن الإشارة والعقد والنصبة ليست من قبيل الكلام ، فلا توصف بالبلاغة أى أن البلاغة عند الجاحظ وجه من وجوه البيان وطريق من طرقه .

أما أبو الحسين إسحق بن وهب ، فقد وضع كتابه « البرهان فى وجوه البيان » وتحدث فيه عن وجوه البيان وهى أربعة (٢) :

١ — بيان الأشياء بذواتها : وهو ما يسمى لسان الحال أو بيان الاعتبار

٢ — بيان الاعتقاد : وهو الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكر واللب .

٣ — بيان العبارة : وهو النطق باللسان للإخبار عما فى النفس من الحكمة والمعرفة .

وبالتأمل فى هذه الوجوه وما ذكره ابن وهب فى تفسيرها يتضح لنا أن مفهوم البيان عنده أعم من مفهوم البلاغة كما هو الحال عند الجاحظ ، فهو

---

(١) البيان والتبيين ١ / ١١٥ .

(٢) البرهان فى وجوه البيان ٩ — ١١ .

يلتقى معه فى نظرته إلى البيان ومعناه والتوسع فى مفهومه ، وإن اختلف فى وجوهه وعددها .

ثم يأتى دور الرمانى ت ٣٨٦ هـ فقد وضع رسالة « النكت فى إعجاز القرآن وفيها يعرف البيان بقوله : « البيان هو الإحضار لما يظهر به تمييز الشيء من غيره الإدراك »[1] .

وقد نقل ابن رشيق عن أبى الحسن الرمانى تعريفا آخر للبيان هو « إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك . وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة ، لأنها إحضار المعنى للنفس وإن كان بإبطاء »[2] ومعنى هذا أن الرمانى يفرق بين البيان والدلالة ، وقد جعلهما الجاحظ شيئا واحداً حين أراد بالبيان مطلق الدلالة على المعنى .

وأقسام البيان عند الرمانى أربعة : كلام وحال وإشارة وعلامة .

وقد ركز حديثه على النوع الأول لأنه كان بصدد الحديث عن إعجاز القرآن ، وهو إعجاز بلاغي من وجهة نظره . والبلاغة وصف الكلام فهى بيان لغوى .

وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن ، من قبل أنه قد يكون على عى وفساد . وحسن البيان فى الكلام على مراتب : فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسن فى السمع ويسهل على اللسان ، وتتقبله النفس تقبل البرد وحتى يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة[2] .

وإذا كانت البلاغة تتمثل فى حسن البيان عند الرمانى ، فهى درجة خاصة من درجات البيان . أى أن مفهوم البيان عنده أعم من مفهوم البلاغة ؛ حيث أدخل الدلالات غير اللغوية فى البيان كالحال والإشارة والعلامة .

---

(١) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٠٦ .

(٢) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ١٠٧ ، ١٠٧ .

وأما الإمام عبد القاهر الجرجانى ت ١٤٧١ هـ فقد استعمل البيان بمعنى مرادف للبلاغة والفصاحة حيث عقد فصلا فى دلائل الإعجاز قال فيه : « فصل فى تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة وكل ماشاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد .

ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجرى مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة ، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة ، ثم تبرجها فى صورة هي أبهى وأزين وآنق وأعجب ، وأحق بأن تستولى على هوى النفس ، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب »[1].

فالبيان عند عبد القاهر لا يعنى مطلق الدلالة ، كما رأينا عند الجاحظ وابن وهب وإنما يعنى الدلالة اللغوية الراقية (الدلالة الفنية) التى تشير إلى فضل بعض القائلين على بعض ، وبها يحصل التفاضل بين قول وقول ، وهي مناط الحكم بالسبق والتفوق فى التعبير .

وهو يشير إلى شرف علم البيان وأهميته فى التصوير ، ويلفت الأنظار إلى مالقيه علم البيان من الضيم على يد بعض السابقين ، لتوسعهم فى معنى البيان فيقول : « ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلا ، وأبسق فرعاً ، وأحلى جنى ، وأعذب ورداً ، وأكرم نتاجاً وأنور سراجاً من علم البيان الذى لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى ويصوغ الحلى ويلفظ الدر وينفث السحر ويقرى الشهد ، ويريك بدائع من الزهر ، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر والذى لولا تحفيه بالعلوم وعنايته بها ، وتصويره إياها لبقيت كامنة مستورة .

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٧ .

إلا أنك لن ترى على ذلك نوعاً من العلم قد لقى من الضيم مالقيه ، ومنى من الحيف بما منى به ، ودخل على الناس من الغلط فى معناه مادخل عليهم فيه ، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون ردية.

ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين ، وما يجده للخط والعقد . يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب فى القول ، وإن يكون المتكلم فى ذلك جهير الصوت جارى اللسان ، لا تعترضه لكنة ، ولا تقف به حبسة ، وأن يستعمل اللفظ الغريب والكلمة الوحشية .

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه فى ذلك إلا من جهة نقصه فى علم اللغة ، لا يعلم أن ههنا دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية والفكر ولطائف مستقاها العقل . وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها ، وكشف لهم عنها ، ورفعت الحجب بينهم وبينها ، وأنها السبب فى أن عرضت المزية فى الكلام ، ووجب أن يفضل بعضه بعضا ، وأن يبعد الشأو فى ذلك وتمتد الغاية ويعلو المرتقى حتى ينتهى الأمر إلى الإعجاز ، وإلى أن يخرج من طوق البشر »[1].

ولعل هذه هى أول إشارة إلى « علم البيان » فى التراث البلاغي ، على أنه علم مستقل عن غيره من علوم العربية ، له شأو بعيد وأهمية عظيمة فى إدراك الخصائص ، والوقوف على أسرار الجمال فى التعبير الأدبى . فالمقصود بالبيان هنا كل مباحث البلاغة ، إذ لم تكن البلاغة قد تفرعت بعد إلى فروعها الثلاثة (المعانى والبيان والبديع) بل كان عبد القاهر يعالج مسائلها فى كتابيه « أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز » على أنها علم واحد .

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ .

ومن هؤلاء الذين استعملوا « البيان » بمعنى البلاغة « ضياء الدين بن الأثير » ت ٦٣٧ هـ وذلك فى كتابه « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » فقد تحدث فى مقدمة الكتاب عن موضوع « علم البيان » حيث يقول[1] :
« موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة ، وصاحبه يسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية ، وهو والنحوى يشتركان فى أن النحوى ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الوضع اللغوى ، وتلك دلالة عامة ، وصاحب علم البيان ينظر فى فضيلة تلك الدلالة ، وهى دلالة خاصة ، والمراد بها أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن ... » .

معنى ذلك أن « علم البيان » فى نظر ابن الأثير يرادف البلاغة ، حيث إن موضوعه هو الفصاحة والبلاغة ، وهى نفس نظرة عبد القاهر الجرجانى .

وجاء القاضى التنوخى المتوفى سنة ٧٤٩ هـ فوضع كتابه « الأقصى القريب فى علم البيان » وهو يعنى بالبيان علم البلاغة بكل مباحثه مع أنه من المتأخرين.



أما كلمة « البيان » عند المتأخرين من علماء البلاغة فقد ضاق مدلولها حتى أصبحت تمثل فرعاً من فروع البلاغة العربية (المعانى والبيان والبديع). وصار البيان أخص من البلاغة بعد أن كان أعم منها عند الجاحظ وابن وهب والرمانى . أو مرادفاً لها عند عبد القاهر وابن الأثير والتنوخى .

ولعل أول مرة يرد فيها مصطلح البيان فى مقابل مصطلح المعانى هى ماجاء فى مقدمة الكشاف للزمخشرى تنبيها على أهمية المعانى والبيان للمفسر يقول جار الله: « ثم إن أملأ العلوم بمايغمر القرائح ، وأنهضها بمايبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها ، ومستودعات أسرار يدق سلكها . علم التفسير الذى لا يتم تعاطيه وإجالة النظر فيه لكل ذى علم .

(١) المثل السائر ١ / ٧

فالفقيه وإن برز على الأقران فى علم الفتاوى والأحكام ، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا فى صناعة الكلام ، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ ، والواعظ وإن كان من الحسن البصرى أوعظ ، والنحوى وإن كان أنحى من سيبويه ، واللغوى وإن علك اللغات بقوة لحييه ، لا يتصدى أحد منهم لسلوك تلك الطرائق ، ولا يغوص على شىء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن ، وهما علم المعانى وعلم البيان »[1].

وإذا كان الزمخشرى قد أشار إليهما فى مقدمة تفسيره البيانى للقرآن الكريم ، وعول عليهما كثيرا فى استجلاء المعانى ، واستكناه الأسرار ، والوقوف على بدائع النظم القرآنى بغية الوصول إلى إعجازه ، فإنه لم يضع تعريفا محددا لكل منهما ، بل اكتفى بالإشارة إليهما .

وكذلك فعل الفخر الرازى ، فقد ورد كل من هذين المصطلحين (علم المعانى وعلم البيان) على لسانه فى كتابه « نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز »[2] ومن ذلك لا يمكن القول بأن هذه الكلمات (المعانى والبيان والبديع) قد أخذت طابع المصطلحات العلمية المحددة بالوضع الذى استقرت عليه على يد السكاكى ومدرسته .

ثم جاء أبو يعقوب السكاكى ت ٦٢٦ هـ فوضع كتابه « مفتاح العلوم » وخصص القسم الثالث منه للبحث فى علمى : المعانى والبيان ، وما يتبعهما من وجوه مخصوصة يصار إليها لتحسين الكلام ، وهى المحسنات البديعية ، وهذه الوجوه هى التى أطلق عليها بدر الدين بن مالك ت ٦٨٦ هـ اسم « البديع » فصارت علماً مستقلا من علوم البلاغة الثلاثة بعد أن كانت تابعة لعلمى المعانى والبيان عند السكاكى .

---

(١) الكشاف ـ المقدمة .

(٢) نهاية الايجاز ص ٣٦ .

وقد عرف السكاكى علم المعانى بأنه : « تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ فى تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره »(١) .

ثم عرف علم البيان بأنه : « معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام لتمام المراد منه »(٢) .

وقد نوه بأهمية هذين العلمين لمن يريد الوقوف على مراد الله تعالى من كتابه الكريم حيث يقول : « إن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين كل الافتقار ، فالويل كل الويل لمن يتعاطى التفسير وهو فيهما راجل »(٣) .

مما سبق يتضح لنا أن السكاكى هو الذى قسم البلاغة إلى علومها الثلاثة (المعانى والبيان والمحسنات) . ثم أطلق بدر الدين بن مالك على « المحسنات » اسم البديع وحصره فى معرفة » توابع الفصاحة »(١) .

وبذلك يكون السكاكى هو أول من أطلق اسم « البيان » على تلك المباحث الثلاثة : التشبيه والمجاز بأنواعه والكناية . وأضحى البيان علماً عليها عند المتأخرين من مدرسة السكاكى ومن سار على دربه من شراح التلخيص إلى العصر الحاضر .

وهكذا بدأ مصطلح « البيان » بمدلول أعم من البلاغة ، ثم استعمل مرادفا لها عند عبد القاهر وابن الأثير وغيرهما ، ثم تحدد علم البيان وضاق مدلوله فصار فرعا من فروع البلاغة العربية بمقاييس المتأخرين .

---

(١) مفتاح العلوم ص ٧٧ ط الحلبى .
(٢) المصدر السابق .   (٣) مفتاح العلوم ص ٧٠ .
(١) المصباح فى اختصار المفتاح ص ٧٥ .

علم البيـــان

هو فى اصطلاح البلاغيين : علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال .

ويعنى إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه : أن يعبر عنه بجملة تراكيب يكون بعضها أوضح فى الدلالة عليـه من بعض ، سواء أكانت هذه التراكيب من قبيل التشبيه أم المجاز أم الـكناية .

والوضوح — هنا — أمر نسبى ، بحسب إضـافة بعضها إلى بعض ، فالتراكيب كلها جلية واضحة ، والتفاوت بينها إنما هو فى شـدة الوضوح وضعفه تبعاً لمقتضيات الأحوال ، وتباين المقامات ، وأما خفاء الدلالة لعلة تلحق صورة الـكلام أو معناه فهو التعقيد والاستغلاق الذى يناقض البيـــان فى جوهره وغايته .

وقل أن تجد معنى لم يتناوله الأدباء أو الشعراء بأساليب متنوعة ، خاصة فى العصور الخالية . واختلاف تراكيب الأدباء والشعراء فى تناول المعنى الواحد أمر تحتمه الطبيعة الإنسانية . فكما يختلف الناس فى ألوانهم وطباعهم وأقدارهم فإنهم يختلفون فى كلامهم ونسجه وتحبيره شعراً ونثرا .

وعلى سبيل المثال نستطيع التعبير عن معنى « الـكرم » بطريق التشبيه فنقول : « زيد كالبحر عطاء » كما يمكنك أن تعبر عنه بطريق الاستعارة فتقول : رأيت بحراً يتصدق على الفقراء والمحتاجين .

وقد تعبر عنه بالمجاز المرسل فتقول : لزيد على يد لا أجحدها . ومن هذا القبيل قول المتنبى :

له أياد عـلى سـابغة أعـد منهـا ولا أعددها

وقد تعبر عنه بطريق الكناية ، فتقول : زيد كثير رماد القدر . وتقول أيضا : الكرم بين برديه .

وهكذا تنوعت طرق التعبير عن المعنى الواحد (الكرم) من التشبيه إلى المجاز بنوعيه ، فالكناية والمعروف أن أوضح هذه الطرق فى الدلالة على المعنى هو التشبيه ويليه المجاز ثم الكناية .

وقد ذكر البلاغيون من أمثلة الاختلاف فى وضوح الدلالة : أن يقال فى الكناية عن الجود : « زيد جبان الكلب ، مهزول الفصيل ، كثير الرماد » فهذه ثلاث صور تدل على معنى واحد بطريق الكناية . وهى مختلفة فيما بينها من حيث الوضوح ، والأخيرة أوضحها .

ومثال إيراد ذلك المعنى بصور مختلفة على طريق الاستعارة أن يقال : « رأيت بحراً فى الدار » على سبيل الاستعارة التصريحية ، و « طم زيد بالإنعام جميع الأنام » فى الاستعارة المكنية . والصورة الأولى أوضح من الثانية »[1] .

ولما اشتمل تعريف علم البيان على ذكر الدلالة ، ولم يكن كل دلالة تحتمل الوضوح والخفاء فقد وجب التعرض لمبحث الدلالة وأقسامها ، وبيان ما هو المقصود منها على النحو التالى :

الــــدلالة

الدلالة : هى كون الشىء بحيث يلزم من العلم به العلم بشىء آخر ، فالشىء الأول هو الدال ، والثانى هو المدلول .

وتنقسم الدلاله إلى قسمين : لفظية وغير لفظية .

أما غير اللفظية ، فهى مثل دلالة الخطوط والإشارات . ودلالة الأثر

---

(١) شروح التلخيص ٢٦١/٣ .

على المؤثر . ولا علاقة لها بعلم البيان ، لأن موضوعه هو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه .

وأما اللفظية : فهي ما كان الدال فيها لفظاً . وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : وضعية وعقلية وطبيعية .

فالوضعية : هى ما كان أساس الدلالة فيها هو الوضع اللغوى ، كدلالة الأسد على الحيوان المفترس . فالواضع قد وضع لفظ « الأسد » للدلالة على معناه المعروف .

والعقلية : هى ما كان أساس الدلالة فيها العقل ، كدلالة اللفظ المسموع من وراء ستار على وجود لافظه .

والطبيعية : هى ما كان أساس الدلالة فيها هو الطبع ، كدلالة التأوه على الألم . فإن طبع اللافظ يقتضى التلفظ بذلك عند إلمام الألم به .

والأخيرتان (العقلية والطبيعية) لا علاقة لهما بعلم البيان ، لعدم انضباطهما لأنهما تختلفان باختلاف العقول والطبائع .

أما الدلالة الأولى ، وهى اللفظية الوضعية ، فهى ثلاثة أنواع :

١ — المطابقية : وهى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له . مثل : دلالة الإنسان على « الحيوان الناطق » . ودلالة لفظ الأسد على « الحيوان المفترس » فاللفظ والمعنى تطابقاً وتساويا . وقد اصطلح علماء البيان على تسمية الدلالة المطابقية (وضعية) لأننا لا نحتاج فى فهمها لأكثر من العلم بالوضع .

٢ — التضمنية : وهى دلالة اللفظ على جزء ما وضع له . كدلالة الإنسان على الحيوان فقط ، أو على « الناطق » فقط ، وإنما سميت تضمنية ، لأن المدلول ، وهو « الحيوان » أو « الناطق » جزء من معنى الإنسان ، والجزء داخل فى ضمن المعنى الموضوع له ، والكل متضمن لأيّ واحد من أجزائه .

٣ — الالتزامية : وهى دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له ، كدلالة الأسد على الشجاعة ، ودلالة حاتم على الجود ، ودلالة الإنسان على الضحك .

فالشجاعة ليست معنى الأسد ولا جزء معناه ، بل هى أمر خارج عن معناه لازم له . والجود ليس معنى حاتم ولا جزء معناه ، بل هو أمر خارج عن معناه عن معنا لازم له . وكذلك الضحك ليس معنى الإنسان ولا جزء معناه ، بل هو أمر خارج عن معناه لازم له . ولذلك سميت هذه الدلالة التزامية .

والتلازم المطلوب فى الدلالة الالتزامية ليس هو التلازم العقلى بمعنى عدم قبول الانفكاك عقلا ، وإلا لخرج كثير من المعانى المجازية والكنائية عن أن تكون مدلولات التزامية [1] كالتلازم الذى هو وليد عرف عام أو خاص ، فالعام كالتلازم بين الأسد والشجاعة فقد تعارف عامة الناس على أن الشجاعة لازمة الأسد ، وإذا قال إنسان : فلان جبان ، فرد عليه آخر بأنه (أسد) فهم أنه شجاع . فهذا التلازم وليد عرف عام .

وأما العرف الخاص فهو كالتلازم بين كثير الرماد والكرم فى عرف البيانيين فاذا قال بيانى : فلان بخيل ، فردعليه بأنه كثير الرماد فهم من هذا أنه كريم . مع أنه لا يوجد تلازم عقلى بين الأسد والشجاعة ، ولا بين كثرة الرماد والكرم .

فالتلازم المقصود هنا هو التلازم الذهنى : وهو ما يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهن حصوله فيه إما على الفور أو بعد التأمل فى القرائن والأمارات [2] .

---

(١) المطول لسعد الدين التفتازانى ص ٣٠٦ .

(٢) المطول ص ٣٠٥ .

وقد أطلق البيانون على كل من دلالتى التضمن والالتزام اسم (الدلالة العقلية) وعللوا ذلك بان دلالة اللفظ على جزء معناه ، أو على لازم معناه متوقفة على أمر عقلى زائد على العلم بالوضع وهو أن وجود الكل يستلزم وجود الجزء ، وأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم [١] .

واقتصروا على العقل مع أن الوضع سبب فيهما أيضا ، لأن سببية العقل أقرب من سببية الوضع ، لأن انتقال العقل من الكل إلى الجزء أو من الملزوم إلى اللازم جاء بعد العلم بالوضع ، فهو لذلك سبب قريب ، و الذهن إلى القريب أكثر التفاتا منه إلى البعيد .

والمناطقة يسمون الثلاثة وضعية ، بمعنى أن للوضع مدخلا فيها ، ويخصون العقلية بما يقابل الوضعية والطبيعية .

ويرى ابن الحاجب والآمدى أن دلالة المطابقة ودلالة التضمن وضعيتان ، وأن دلالة الالتزام هى العقلية [٢] .

الدلالات وصلتها بعلم البيان

اهتم البيانيون ببحث الدلالات بين يدى علم البيان ، وذلك لبيان ما يتفاوت منها وضوحا وخفاء وما لا يتفاوت ، وماله منها علاقة بعلم البيان ، وما ليست له علاقة به .

وعلى الرغم من أن الحديث عن الدلالات له جذور بعيدة نلمحها فى كلام عبد القاهر عند حديثه عن المعنى ومعنى المعنى [٣] ، ونجدها كذلك فى كلام الفخر الرازى [٤] من بعده إلا أن السكاكى هو الذى جعلها مقدمة لعلم البيان

(١) شروح التلخيص ٣ / ٢٦٣ . (٢) المصدر السابق .
(٣) دلائل الإعجاز ص ١٨٠ .
(٤) نهاية الإيجاز ص ٩ .

بينما كانت فى حديث عبد القاهر متعلقة بجميع مسائل البلاغة وفنونها ، لأنّ تقسيم البلاغة إلى معان وبيان وبديع كان على يد السكاكى .

وقد تابعه فى هذا الصنيع من نسج على منواله من المتأخرين ، وفى طليعتهم الخطيب القزوينى [1] وشراح التلخيص ، حتى صار هذا الوضع سنة متبعة عند الباحثين والدارسين .

ويرى علماء البيان أن إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه لا يتأتى بالدلالة المطابقية (الوضعية) ، وذلك لأن السامع إن كان عالماً بوضع الألفاظ لمعانيها لم يكن بعضها أوضح دلالة عليه من بعض ، وهذا يعنى أنه لا تفاوت فى الدلالة على المعنى لأن كل لفظ معلوم وضعه لمعناه .

وإن لم يكن السامع عالماً بوضع الألفاظ لمعانيها لم يكن كل منها دالا عليه ، وذلك لتوقف الفهم على العلم بالوضع ، ومتى انتفى الفهم انتفت الدلالة ، فلا يوجد الاختلاف فى الوضوح .

فإذا قلنا مثلا : محمد يشبه الأسد فى الشجاعة . وكان السامع عالما بوضع الألفاظ لمعانيها ، ثم أتينا بتركيب آخر يدل على نفس المعنى بألفاظ مرادفة فقلنا : محمد يماثل الليث فى الجراءة . امتنع أن يكون الثانى أوضح فى دلالته على المعنى المقصود من الأول بل هما متساويان فى درجة الوضوح .

وإن لم يكن السامع عالما بالوضع لم يكن كل منهما دالا على معنى ، لتوقف الفهم على العلم بالوضع ، إذن فلا دلالة لأى منهما ، وبالتالى لا اختلاف فى الوضوح .

معنى هذا أنه لا صلة للدلالة المطابقية بموضوع علم البيان . ومن هنا يخرج التشبيه عن علم البيان ، لأن دلالته مطابقية وبذلك تصبح الدلالتان (التضمنية

---

(١) بغية الإيضاح ٣ ، ٣ ، ٤ ، ٥ .

والإلتزامية) هما المقصودتين فى علم البيان إذ بهما يتأتى إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة .

بيان ذلك فى التضمنية (وهى دلالة الكل على الجزء) أنه يجوز أن يكون للمعنى جزءاً من شىء . وجزءاً لجزء من شىء . ومعلوم أن دلالة الشىء على جزئه أوضح من دلالته على جزء جزئه .

فمثلا دلالة (الحيوان) على (الجسم) أوضح من دلالة (الإنسان) على (الجسم) : لأن الجسم هو جزء الحيوان فى الأول ، وجزء جزء الإنسان فى الثانى . ودلالة الجدار على التراب أوضح من دلالة البيت على التراب . فالتفاوت موجود .

وأما فى الدلالة الالتزامية : فقد يكون المعنى الواحد عدة ملزومات لزومه لبعضها أوضح منه للبعض الآخر [1] ، كالكرم مثلا ، فإنه لازم ، وله عدة ملزومات تستلزمه وتدل عليه منها (كثرة الرماد وهزال الفصيل) وكلها تستلزم الكرم غير أن بعضها أوضح دلالة عليه من غيره . ومرجع التفاوت فى الوضوح ، إلى عدم الوسائط أو قلتها أو كثرتها ، فأوضحها دلالة على الكرم هو الأول ، لعدم الواسطة . ويليه الثانى كما هو واضح .

فالدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية هما ميدان علم البيان عند السكاكى وتابعيه .

وجه انحصار علم البيان فى التشبيه والمجاز والكناية :

أشار البيانيون إلى وجه انحصار « البيان » فى هذه المباحث الثلاثة ، وهو أن اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ، إن قامت قرينة تمنع من إرادة ما وضع له فهو (مجاز) وإن كانت القرينة لا تمنع من إرادة ما وضع له فهو

---

(١) المطول ص ٣٠٧ .

(كناية) ثم من المجاز نوع ينبنى على التشبيه وهو الاستعارة بأنواعها المختلفة فتعين التعرض للتشبيه، وبذلك انحصر المقصود من علم البيان فى (التشبيه والمجاز والكناية) [٢].



ترتب على صنيع البيانيين السابق خروج التشبيه من دائرة علم البيان، فهو من قبيل المقدمات، وليس من المقاصد الرئيسية فى البيان، لأن دلالته وضعية (مطابقية) وهى لا تتفاوت فى مراتب الوضوح والخفاء كما صرح بذلك السكاكى.

وهذا كلام لا يمكن التسليم به بسهولة، فقد قوبل باعتراضات كثيرة، كما وقع القائلون به فى تناقض مع أنفسهم فاضطروا فى النهاية إلى الإقرار بفضله، والاعتراف بعظيم منزلته بين فنون البيان.

إن بلاغة التشبيه واضحة وضوح الشمس فى رابعة النهار، ولذلك يقول التفتازانى [٢]: «إنه لكثرة مباحثه وعموم فوائده ارتفع عن أن يجعل مقدمة لبحث الاستعارة واستحق أن يجعل أصلا برأسه». فالاختلاف فى وضوح الدلالة وخفائها موجود فى التشبيه «وتوقف المجاز عليه لا يمنع من أصالته، لأن توقف بعض الأبواب على بعض لا يوجب كون المتوقف عليه مقدمة للفن» [٣].

وبطريق التشبيه يمكن أن نعبر عن المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة، وعندما تحدث البلاغيون عن مراتب التشبيه فى القوة

---

(١) بغية الإيضاح ٦/٣.

(٢) المطول ص ٣٠٩.

(٣) مواهب الفتاح لابن يعقوب المغربى: ٢٩٠/٣ من شروح التلخيص.

والضعف باعتبار ذكر أركانه كلها أو بعضها أشاروا إلى هذا التفاوت في المبالغة قوة وضعفاً ، فقولك : « زيد كالأسد في الشجاعة » أقل المراتب . وقولك : « زيد أسد » أقواها في المبالغة فهذا التفاوت في الأسلوب يؤدي تبعاً إلى التفاوت في الإبانة والوضوح .

والحق أن التشبيه أصل حقيقي من أصول البيان ، لأن له مراتب متفاوتة في الوضوح ، كما أن فيه من النكت واللطائف البيانية مالا يحصى ، ويشهد لذلك قول السكاكي نفسه : « فهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني » .

وما يقال من أن المقصود الأصلي في التشبيه هو المعنى الوضعي فقط ليس بشيء فإن قولك : وجه كالبدر — مثلا — لا تريد به ما هو مفهومه وضعا ، بل تريد به أن ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة ، ولكن ذلك لا ينافي إرادة المفهوم الوضعي [1] .

ولا شك أن التشبيه مع كونه أصلا حقيقيا مقدمة للاستعارة أيضا ، لأنها متفرعة عنه ، فاستحق التقديم على غيره من أصول البيان .

---

(١) شرح الفوائد الغياثية ص ١٩٥ .

التضمين وأثره فى نمو اللغة

د . عبد الغفار حامد هلال
رئيس قسم أصول اللغة
بجامعة الأزهر

التضمين من خواص العربية ووسائل سعتها وبلاغة أساليبها فهو نوع من أنواع المجاز الذى هو ركن من أركان البلاغة[1] .

ويمكن أن يتوسع به فى اللغة الأدبية لإخصاب الخيال الشعرى والأدب الذاتى[2] .

تعريفه :

فى اللغة : له كثير من المعانى أشهرها جعل شىء فى باطن شىء آخر وإيداعه إياه[3] فقد قال صاحب اللسان ضمن الشىء أودعه إياه كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر وقد تضمنه هو[4] .

وفى الاصطلاح : له تعريفان نحوى ولغوى :

فالتضمين النحوى : هو دلالة الاسم على معنى حقه أن يدل علية بالحرف كأسماء الشرط والاستفهام وهو من علل البناء أى أنها تضمنت مع معنى

( ) أحمد الاسكندرى فى بحثه بمجلة مجمع اللغة العربية ١/١٩٥ .
(٢) ابراهيم السامرائى : دراسات فى اللغة ص ١٨٤ .
(٣) مجلة المجمع ١ / ١٨١ .
(٤) ابن منظور : اللسان ١٧ / ١٢٦ .

الظرفية الموضوعة له معنى آخر جزئيا حقه أن يؤدى بحرف ، وهو الشرط المؤدى بلفظ (إن)[1] ، ومثله علة بناء (متى) شرطية واستفهامية (ومن) الشرطية والاستفهامية[2] ، فالشرطية مضمنة معنى (إن) والاستفهامية معنى الهمزة وهذا زيادة على المعنى الأصلى الموضوع له (متى ومن) .

التضمين اللغوى : اختلاف العلماء فى تفسيره .

فيعرفه بعضهم بأنه (إشراب لفظ معنى لفظ آخر وإعطاؤه حكمه لتصير الكلمة تؤدى مؤدى كلمتين) .

وعللوا لذلك بأنهم يرون فى بعض أنواع التضمين حرف جر يناسب المعنى الأصلى الوضعى ومعمولا يناسب المعنى المتضمن وما ذلك إلا لأن الفعل المذكور يدل على المعنيين معا كقوله تعالى : « إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا »[3] ففسر انتبذت بمعنى اعتزلت وهو يتعدى بـ (من) وجعل (انتبذت) مضمنا معنى (أتت) لتنصب (مكانا)[4] فعلق لفظ (من أهلها) و(انتبذت) على حقيقته ونصب (انتبذت) (مكانا) على أنه مفعول به لتضمنه معنى (أتت) .

وكذلك قالوا فى (من) التى هى بمعنى العاقل إذا ضمنت معنى الشرط أو الاستفهام فإنها مع دلالتها على العاقل بالوضع دلت على معنى الشرط أو الاستفهام بالتضمين .

---

(١) مجلة المجمع ١ / ١٨٣ .

(٢) انظر كتب النحو فى باب المعرب والمبنى .

(٣) من الآية ١٦ من سورة مريم .

(٤) تفسير البيضاوى ص ٤٠٤ والقرطبى : الجامع لأحكام القرآن ط الشعب ٢٩ / ٤ .

ولكن لفظ الإشراب يفضى إلى مشكلات أقلها الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كلمة وهذا لم يقل به أكثر علماء العربية.

والتضمين فى أدوات الشرط والاستفهام غير التضمين الذى يشمل المعانى[١].

ويعرف المجمع اللغوى التضمين بأن يؤدى فعل أو ما فى معناه فى التعبير مؤدى فعل آخر أو ما فى معناه فيعطى حكمه فى التعدية واللزوم[٢].

فمثال الفعل الذى يؤدى مؤدى فعل آخر فيعطى حكمه فى التعدية قوله تعالى: «وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم»[٣] فأصل (خلا) يتعدى بالباء يقال (خلوت بفلان، فضمن هنا معنى (أنهى أو أفضى) فعدى بالى[٤].

ومثله (رحبتكم الدار) فالفعل (رحب) لازم يتعدى بحرف جر خاص وهو الباء إذ هو مضمن معنى (اتسعت) ثم ضمن هنا معنى (وسعت) فتعدى بنفسه، ومثال ما كان متعديا بنفسه فضمن معنى فعل يتعدى بالحرف (قتل) فى قول الفرزدق.

كيف ترانى قاليا مجنى أضرب أمرى ظهره للبطان
قد قتل الله زيادا عنى

لما كان معنى قد قتله: قد صرفه عداه بعن[٥]

---

(١) لا يقول بذلك إلا من يرى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ظاهر قول ابن هشام فى المغنى: إن فائدته أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين، انظر حاشية يس على التصريح ٢ /٤، ٥ ومجلة المجمع ١/١٨٢.

(٢) مجلة المجمع ١/١٨١. (٣) من الآية ١٤ من سورة البقرة.

(٤) مجلة المجمع ١ / ١٨١.

(٥) ابن جنى: الخصائص ٢ /٣١٠ كان زياد ابن أبيه قد غضب على الفرزدق ففر هاربا من البصرة إلى المدينة واختفى فيها حتى مات زياد سنة ٥٣ هـ فظهر وأنشد رجزا منه هذا الشطر شماتة بزياد وفرحا بنجاته من شره.

ومثال ما في معنى الفعل المشتق إذا تعلق به جار ومجرور كحاتم بمعنى جواد والصفة المشبهة المجموعة في قوله تعالى : « من أنصاري إلى الله »[١] إذ معناه من ينضاف في نصرتي إلى الله[٢] .

والمصدر في قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم »[٣] فالرفث يتعدى بالباء أو مع تقول : رفثت بالمرأة أو معها فضمن الرفث معنى الإفضاء فعدي بالى[٤] .

ومثال ما كان لازما فضمن معنى فعل متعد بنفسه قوله تعالى « سفه نفسه »[٥] ضمن سفه معنى أهلك[٦] .

وهذا التعريف يستند إلى ما ذكره ابن جني في تعريف التضمين إذ يقول : واعلم أن الفعل إذا كان بمعني فعل آخر وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر[٧] .

ولعل ابن جني يقصد الفعل وما في معناه وإن لم يشر إلى ذلك صراحة فقد ذكر المصدر والصفة المشبهة كما نقلنا في الأمثلة الماضية .

---

(١) من الآية ١٤ من سورة الصف .

(٢) ابن جني : الخصائص ٢ / ٣٠٩ .

(٣) من الآية ١٧٨ من سورة البقرة .

(٤) ابن جني : الخصائص ٢/٣٠٨ — ٣١٠ ، ٤٢٥ .

(٥) من الآية ١٣٠ من سورة البقرة .

(٦) مجلة المجمع ١ / ١٩٨ .

(٧) ابن جني : الخصائص ٢ / ٣٠٨ ، ١ / ٢٥٢ .

آراء العلماء فى التضمين

للعلماء قديما وحديثا آراء لها جوانبها المتعددة واتجاهاتها المختلفة فى تفسير ظاهرة التضمين اللغوى وتلكم الآراء .

١ — رأى الكوفيين :

ليس الكوفيون فى حاجة إلى القول بالتضمين لنيابة بعض الحروف عن بعض عندهم قياسا[1] فالمعنى الملحوظ غير الوضعى غير مستفاد من توسع فى الفعل بل مستفاد من أن بعض حروف الجر ينوب عن بعض بطريق الوضع أى أن الحرف موضوع لأكثر من معنى واحد[2] .

وهذا بناء على نظريتهم المعروفة فهم يجعلون لكل حرف عدة معان موضوع لها وضعا لغويا[3] فالى عندهم تكون بمعنى مع مثل قوله تعالى :(من أنصارى إلى الله) أى مع و(فى) تكون بمعنى على كقوله تعالى (ولأصلبنكم فى جذوع النخل)[4] أى عليها .

والباء بمعنى عن وعلى مثل قولك : رميت بالقوس أى عنها وعليها وكقول الشاعر :

أرمى عليها وهى فرع أجمع[5]

---

(١) حاشية الصبان على الأشمونى ٢ / ٢١٠ ومنار السالك (من التعليق) ومجلة المجمع ١ / ١٨٦ .

(٢) الاسكندرى فى بحثه بمجلة المجمع ١ / ١٨٤ .

(٣) المصدر السابق ١ / ١٨٠ .

(٤) من الآية ٧١ من سورة طه .

(٥) الضمير يعود إلى (قوس) يتحدث عنها الشاعر ، ومعنى (فرع أجمع) أنها صنعت من غصن كامل لا من شق لتكون قوية متينة .

ولما فطنوا عند تفسيرهم القرآن الكريم والشعر القديم إلى أن بعض الأفعال والمشتقات يؤدى معنى غير معناه الوضعى أى غير المعنى المتبادر منه أول وهلة خشى الكوفيون أن يسموا ذلك تضمينا لئلا يلتبس بالتضمين الذى هو علة البناء فسماه الكسائى : حمل الشىء على ضده أو على نظيره[١].

فمن الأول قول الشاعر :

إذا رضيت على بنو قشير   لعمر الله أعجبنى رضاها

قال الكسائى : لما كان (رضيت) ضد (سخطت) عدى (رضيت) بعلى حملا للشىء على نقيضه .

ومن الثانى قول الآخر :

إذا ما امرؤ ولى على بوده   وأدبر لم يصدر بإدباره ودى

فعلى هنا بمعنى عن وجاز ذلك لأنه أمر عليه لا له[٢] فقد أفسد عليه وده بأخذه منه وإبعاده عنه لأن هذا الأخذ يحمل سمات تبديده وإهلاكه فلما كان ولى بمعنى أخذه على جهة الإفساد والإذهاب عامله معاملة أفسد وأهلك معاملة النظير لنظيره ولا يعد هذا الحمل مجازا بل من قبيل المشاركة فى اللفظ ومجرد تغير فى الصلة أى الجار وتصرف فى النسبة الناقصة[٣].

وهم يؤولون ما كان لازما فتعدى بنفسه كـ(رحبتكم الدار) أو متعديا بحرف واستعمل متعديا بنفسه مثل (تمرون الديار ولم تعوجوا) أو قاصرا لا يتعدى مطلقا

---

(١) مجلة المجمع ١ / ١٨٢ .

(٢) ابن جنى : الخصائص ٢ / ٣١١ ، ٣١٢ وانظر فى قول الكسائى فى البيت الأول حاشية يس على التصريح ٢ / ٧ .

(٣) مجلة المجمع ١ / ١٨٣ .

فتضمن معنى فعل متعد بنفسه نحو (سفه نفسه)[١] بالضرورة أو الشذوذ ويجعلون التضمين من باب الشذوذ وإن كثر وقوعه فى الكلام[٢].

وعلى ذلك فلا تجوز على قول الكوفيين ولا توسع وقد أعجب مذهبهم أكثر النحاة المتأخرين ومنهم ابن هشام فى المغنى حيث وضع جزءا عظيما من كتابه فى تعدد معانى الحروف اللغوية وقال : إنه أقل تعسفا[٣] .

ولم يرتض ابن جنى هذا الرأى واعتبره مغسولا ساذجا من الصنعة وقال: ما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه[٤] .

٢ ـ رأى البصريين :

لا يقول البصريون بنيابة بعض حروف الجر عن بعض قياسا كما لا تنوب حروف الجزم عن حروف النصب فليس للحرف وضعا عندهم إلا معنى واحد ، وما أوهم خلافه لا يخرج عن أمور ثلاثة :

(أ) تأويله تأويلا يقبله اللفظ باستعارة الحرف الذى تعدى به الفعل لمعنى الحرف الذى كان ينبغى أن يتعدى به ، على طريق الاستعارة التبعية إن سهل تطبيق هذه الاستعارة على الحرف بكل شروطها ، ومن ذلك استعارة (فى) لمعنى (على) كقول عنترة فى معلقته :

---

(١) المصدر السابق ١٩٨/١ .

(٢) المصدر السابق ١٨٦/١ .

(٣) ابن هشام : المغنى ط المدنى ١١١/١ وانظر أيضا الشيخ خالد الأزهرى: التصريح ٦/٢ ، ٧ وحاشية الصبان على الأشمونى ٢ / ٢١٠ والتعليق فى منار السالك ٢٥٣/١ .

(٤) الخصائص ٣٠٦/٢ .

بطفل كأن ثيابه فى سرحة يحذى نعال السبت ليس بتوأم[1]

أى : على سرحة ، فمن المعلوم أن ثيابه لا تكون فى داخل سرحة إذ السرحة لا تنشق فتوضع الثياب ولا غيرها فيها .

وكذلك قوله تعالى : (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) أى : عليها[2] ، وكاستعمال (إلى) بمعنى (فى) فى قول النابغة :

فلا تتركنى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلى به القار أجرب

يريد : فى الناس .

وقول طرفة :

وإن يلتق الحى الجميع تلاقنى إلى ذروة المجد الكريم المصمد

أى : فى ذروة المجد الذى يصمد إليه ويقصد[3] .

(ب) التوسع فى استعمال الفعل أو ما يقوم مقامه فى معنى لا يتبادر منه أول وهلة إذا لم يكن ثمة حرف يستعار ، بأن استعمل الفعل المتعدى بحرف جر خاص استعمال اللازم فلم يتعد إلى مفعول أصلا أو تعدى ولكن بحرف جر آخر لا يستساغ بلاغة إجراء الاستعارة فيه ، أو تعدى إلى مفعول لا يناسبه[4] .

وقد سموا هذا التوسع تضمينا ، وهو أيضا من قبيل الاستعارة التبعية أو المجاز المرسل فى الفعل وحرف الجر قرينته[5] أو المفعول وقد مرت أمثلة

---

(١) السرحة : شجرة طويلة مشرفة ، ونعال السبت : المدبوغة بالقرظ وهى أجود النعال . وليس بتوأم : أى لم يكن له أخ فى بطن أمه ، فهو قوى ، أو المعنى أنه لا ند له .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٧ .

(٣) مجلة المجمع ١ / ١٨٤ .

(٤) المصدر السابق ١ / ١٨٥ .

(٥) المصدر السابق ١ / ١٨٧ .

لذلك[١] ومنها أيضا قوله تعالى : (هل لك إلى أن تزكى)[٢] وأنت تقول هل لك في كذا ؟ لكنه لما كان على هذا دعاء منه ﷺ صار تقديره : (أدعوك وأرشدك إلى أن تزكى) ، ومن ذلك ما ذكره السيوطى فى الهمع عند الكلام على جواز عطف مفعول على آخر وكان العامل فيهما لا يصح وقوعه على الثانى ، كقول الشاعر :

(وزججن الحواجب والعيونا)

فقد ذهب جماعة منهم أبو عبيدة والأصمعى وأبو محمد اليزيدى والمازنى والمبرد إلى تضمين (زججن) معنى يتسلط به على المتعاطفين وهو (حسن) وعليه قول الآخر :

(علفتها تبنا وماء باردا)

أى أطعمتها ، وهناك تأويلات أخرى[٣] .

(ج) اعتبار التعدية أو اللزوم غير المألوفين فى الفعل من قبيل نيابة بعض الحروف عن بعض ، على طريق الشذوذ ، وهذا إذا قبح تطبيق الاستعارة فى الحرف أو التضمين فى الفعل أو المشتق كما تعذر ذلك[٤] ولا بد لهذا الرأى الذى قال به البصريون من تحقيق شرط المجاز وهو : وجود علاقة مقبولة ، ووجود قرينة يؤمن معها اللبس وتتحقق العلاقة لوجود مناسبة بين المعنى الأصلى والمعنى المجازى مثل قوله تعالى : (وإذا جاءهم أمر من الأمن أو

---

(١) انظر ص ٨٤

(٢) من الآية ١٨ من سورة النازعات .

(٣) ابن جنى : الخصائص ٢ / ٤٣١ ، ٤٣٢ .

(٤) مجلة المجمع ١ / ١٨٥ وانظر فيما سبق ابن هشام : المغنى ١/١١١ ، والتصريح ٢/٤ ، ٥ وحاشية الصبان ٢ / ٢١٠ .

الخوف أذاعوا به)[1] ضمن (أذاعوا) معنى (تحدثوا) فتعدى بالباء والمعنيان متناسبان ، يشملها جنس قريب هو الاعلان مثلا ، فيكون التقدير : لأعلنوه أو لأعلنوا به ولا يجوز (أكلت إلى الفاكهة) على أن الأكل مضمن معنى (مال) ، و (تناولت عن القوس) مضمنا معنى (رميت) إذ لا يحتمل الفعل معنى بعيدا عن معناه الوضعي بحيث تفضي تعديته بحرف ذلك الفعل البعيد المعنى إلى إفساد الكلام وعدم ضبط معاني الأفعال[2] .

ويذكر ابن جنى أنك لا تقول : (سرت إلى زيد) وأنت تريد (معه) وأن تقول : (زيد فى الفرس) وأنت تريد (عليه) ، و(زيد فى عمرو) وأنت تريد(عليه فى العداوة) ، وأن تقول (رويت الحديث بزيد) وأنت تريد (عنه) ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش[3] .

وكما ذكرنا لابد من وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر ويؤمن معها اللبس ، كحرف الجر الذى يتعدى به الفعل ولم يكن من حقه أن يتعدى به، كاللام الداخلة على (من) فى قول المصلى : (سمع الله لمن حمده) فـ (سمع) ينصب ما فى معنى الكلام والصوت بنفسه — وهذا أشهر القرائن — وقد تكون القرينة المفعول مثل : (مكانا) مفعول (انتبذت) فى قوله تعالى : (فحملته فانتبذت به مكانا قصيا) فالفعل (انتبذت) يتعدى بحرف جر وقد عدى بنفسه لتضمنه معنى فعل آخر يتعدى بنفسه وهو (أتت) وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

---

(١) من الآية ٨٣ من سورة النساء .

(٢) مجلة المجمع ١٩٦/١ وانظر حاشية يس على التصريح ففيها أمثلة أخرى ٥/٢ — ٧ .

(٣) ابن جني : الخصائص ٢ / ٣٠٨ .

وقيد أمن اللبس احتراز عن القرينة التى يفهم معها — على سبيل الاحتمال — الاقتصار على المعنى الحقيق فى الملفوظ .

ومن ذلك قول امرىء القيس :

وهل يعمن من كان أحدث عهده
ثلاثين شهرا فى ثلاثة أحوال

فقد قيل : إن (فى) استعيرت لمعنى (مع) والمراد : مع ثلاثة أحوال ولكن ابن جنى جعل (فى) مستعمله فى معناها الحقيقى وأن الكلام على حذف مضاف والتقدير : ثلاثين شهرا فى عقب ثلاثة أحوال قبلها ، أى : بعد ثلاثة أحوال فالحرف إذن على بابه وإنما هنا حذف المضاف الذى قد شاع عند الخاص والعام ومثله قول الآخر :

شد المطى على دليل دائب من أهل كاظمة بسيف الأبحر[1]

فقد قيل : إن (على) استعيرت لمعنى (الباء) والأصل : بدليل ، لكن ابن جنى جعل الكلام على حذف مضاف ، وتقدير الكلام : على دلالة دليل ، وقد حذف المضاف لأن لفظ (الدليل) يدل على الدلالة[2] .

ويتضح من هذه الشواهد أن التضمين عند البصريين لا يتحقق إلا بتحقق شرط المجاز — سواء كان مجازا مرسلا أم استعارة — وهو وجود دلالة بين المعنى الأصلى والمعنى المراد ، ووجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلى .

٣ — رأى البيانيين :

جمهور البيانيين — وفى مقدمتهم الزمخشرى — يجعلون المعنى المتضمن

---

(١) السيف . ساحل البحر : اللسان ١١ / ٦٨ ، ١٣ / ٢٦٤

( ) ابن جنى : الخصائص ٢ / ٣٠٨ — ٣١٤ .

تابعا من توابع الفعل المذكور مدلولا عليه بلفظ محذوف مقدر حالا فالباء فيقولون فى قوله تعالى (ولا تعد عيناك عنهم)[1] : إن تقدير الكلام : ولا تقتحمهم عيناك متجاوزين عنهم فيكون اللفظ المذكور مستعملا فى حقيقته ، واللفظ الملحوظ معناه محذوفا لدليل من الكلام وهو حرف الجر أو القرينة وإن لم يوجد حرف جر فهو من باب مجاز الحذف .

وقد يجعلون المحذوف أصلا والفعل المذكور تابعا على تقدير أنه حال ، فيقولون فى قوله تعالى : (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم)[2] : إن تقدير الكلام : ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم آكلين ، أو على تقدير أنه مفعول به فى نحو (أحمد إليك الله) أى أنهى إليك حمد الله ، فسبكوا من الفعل (أحمد) مصدرا بدون سابك كسبك الفعل بعد همزة التسوية نحو (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم)[3] .

٤ — رأى المتأخرين من النحاة والبلاغيين :

وللمتأخرين من النحاة والبلاغيين آراء متعددة فى تخريج التضمين ، مأخوذة من كلام السابقين من البصريين والكوفيين والبيانيين ، وقد جمع الشيخ يس فى حاشيته على التصريح كثيرا منها ، فذكر مما قاله النحويون والبيانيون ثمانية أقوال ملخصة فيما يأتى :

(ا) أنه مجاز مرسل : لأن اللفظ استعمل فى غير معناه لعلاقة وقرينة .

(ب) أن فيه جمعا بين الحقيقة والمجاز ولكن بتأويل أن الفعل المذكور فى التركيب دل على معناه الحقيقى بنفسه ، وعلى المعنى الملحوظ بطريق اللزوم والقرينة .

---

(١) من الآية ٢٥ من سورة الكهف .

(٢) من الآية ٢ من سورة النساء .

(٣) من الآية ٦ من سورة البقرة وانظر مجلة المجمع ١ / ١٨٦ ، ١٨٧ وانظر أيضا ١٨٢ وحاشية يس على التصريح ويؤولون قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) على معنى (يعترفون به مؤمنين) . انظر حاشية يس ٢ / ٥ ، ٦ .

(ج) أن الفعل المذكور فى التركيب مستعمل فى حقيقته ، لم يشرب معنى غيره (كما جرى عليه صاحب الكشاف ولكن مع حذف حال مأخوذة من الفعل الآخر المناسب بمعرفة القرينة اللفظية) .

(د) أن اللفظ المذكور مستعمل فى معناه الحقيقى ، ولكنه مستتبع معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل هو فيه ، ومن غير أن يستعمل له لفظ آخر ، فيكون الكلام من باب الحقيقة التى قصد منها معنى آخر يناسبها ، وبتبعها فى الإرادة كما يدل تأكيد الخبر على انكار المخاطب ، وعليه فلا مجاز ولا كناية ولا حذف ، والكلام مستعمل فى معناه الحقيقى .

(هـ) أن المعنيين مرادان على طريق الكناية فيراد المعنى الأصلى توصلا إلى المعنى المقصود ، ولا حاجة إلى التقدير إلا لتصوير المعنى وضعف هذا القول بأن الكناية يصح معها إرادة المعنى الحقيقى وصرف النظر عن المعنى اللازم .

(و) أن المعنيين مرادان على طريق عموم المجاز وهو غير متسق التخريج كسابقه .

(ز) أنه مجاز عقلى فى النسبة غير التامة أى فى النسبة بين الفعل ومتعلقاته .

(ح) أنه نوع مستقل من أركان الكلام العربى . وقسم رابع للحقيقة والمجاز والكناية .

فالمتأخرون لفقوا مذاهبهم من مجموع المذاهب القديمة ورجح كل منهم ما اختاره من مذهبى المنع والجواز[1] .

---

(١) انظر حاشية يس على التصريح ٤/٢ — ٧ ومجلة المجمع ١ / ١٨٧ — ١٨٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ .

٥ — رأى المحدثين :

عقب بعض الباحثين المحدثين على أقوال العلماء السابقين في التضمين وأبدوا وجهات نظر جديدة ، نعرض أهمها ونبين موقفنا منها .

(ا) رأى الإمام محمد الخضر :

يرى الإمام محمد الخضر أن الكلام الذى يشتمل على فعل عدى بحرف وهو يتعدى بنفسه ، أو عدى بحرف وهو يتعدى بغيره يأتى على وجهين :

الأول : ألا يكون هناك فعل يناسب المعنى المنطوق به حتى تخرج الجملة على طريقة التضمين ، ومثل هذا نصفه بالخطأ والخروج على العربية ولو صدر من العارف بفنون البيان .

الثانى: أن يكون هناك فعل يصح أن يقصد المتكلم لمعناه مع معنى الملفوظ به ، وبه يستقيم النظم ، وهذا ان صدر ممن شأنه العلم بوضع الألفاظ العربية ، وموضع طرق استعمالها حمل على وجه التضمين الصحيح كما قال سعد الدين التفتازانى : (فشمرت عن ساق الجد إلى اقتناء ذخائر العلوم) والتشمير لا يتعدى بإلى فيحمل على أنه قد ضمن (شمر) معنى الميل الذى هو سبب التشمير عن ساق الجد فإن صدر مثل هذا من عامى أى ممن يدلك حاله على أنه لم يبن كلامه على مراعاة فعل آخر مناسب للفعل الملفوظ كان لك أن تحكم عليه بالخطأ مثل قوله (أرجو الله قضاء حاجتى) فلا يصح لأن المتكلم لايعرف معنى التضمين ، دلى أن يضمن(أرجو)معنى (أسأل)مثلا وإن قام شاهد على أن المتكلم لم يقصد التضمين وإنما تكلم على جهالة بوجه استعمال الفعل كان قضاؤك عليه بالخطأ قضاء لامرد له[1] .

---

(١) الشيخ محمد الخضر حسين : دراسات في العربية وتاريخها ص٢٠٥ ، ٢٠٦ .

والمتأمل لكلام الأستاذ الإمام يرى أنه يعترف بمذهب البصريين القائلين بأن التضمين توسع على طريق المجاز ، مع تحقيق العلاقة والقرينة المانعة .

ولكن الإمام يشترط أن يكون المتكلم بهذا الأسلوب عالماً بأسراره وطريقته بحيث يعرف المعنى الأصلى ، والمعنى المضمن ، والعلاقة بينهما . ويضع كل شيء فى موضعه ، وعلى ذلك يجوز للشخص المتكلم إجراء كلامه على طريق التضمين ، أما إذا كان جاهلا بطرائق التعبير فلا يجوز له ذلك وبناء الأستاذ الإمام رأيه على ملحظ العلم ، وعدم العلم خارج عن الوصف المنهجى ، إذ لا علاقة لعلم المتكلم أو جهله بذلك ، بل الأمر موقوف على تحقق الشروط اللغوية ، فمتى وجدت كان الأسلوب صحيحاً ، صدر ذلك من عالم أو جاهل ، ولا ينبغى أن نحكم على أسلوب الجاهل بالخطأ طالما كان موافقاً للقواعد العربية وسائراً على نهجها .

(ب) رأى الدكتور السامرائى :

اقترح الدكتور إبراهيم السامرائى لنفسه رأياً يعتقد أنه جديد ، فقرر أنه لا بد للباحث فى علم الدلالات بغية الإفادة فى اللغة العربية أن يعانى صعوبة البحث إذ ما أراد أن يخلص للمنهج السليم ولا سيما فى عصورنا الحديثة[1] .

وهو يرى أن البصريين والكوفيين فى هذا الباب لم يستقرئوا كلام العرب استقراء وافياً ليسجلوا هذه الاستعمالات ، وليقيدوها بقائليها ، وبالزمن الذى قيلت فيه مهتمين بموضوع اللغات الخاصة التى أجازت استعمالا دون

(١) د. السامرائى : دراسات فى اللغة ص ١٧٥ .

آخر[1] ولم يستطيعوا أن يدرسوا المشكلة دراسة أسلوبية حديثة[2] ولذا فلابد أن تؤرخ الألفاظ ، وتقيد بعصورها وبقائليها حاسبين للأقاليم والمجتمعات حسابها في الاستعمالات وما شاع بينها من فنون القول ، وبهذا نفيد المعجمية العربية فائدة كبيرة فيعاد بناء المعجمات المطولة على أساس جديد ، بمراعاة الظروف التاريخية وتطورها وانعكاس هذه الظروف المتطورة فى المادة اللغوية ، ومن هنا تأتى ضرورة القيام بمعجم تاريخى[3] .

والواقع أن القدماء قد استقرأوا الظواهر اللغوية فى هذا الموضوع ووفوه حقه ، أما تأريخ الألفاظ وتقييدها بقائليها فإن الأيام لم تمكنهم منه ولايزال حتى الآن فى حاجة إلى من يمضى فى طريقه ، وينقب عنه .

(ج) رأى بعض المحدثين كالأستاذ جورجى زيدان :

يرى هؤلاء أن حروف الجر التى تستعمل لعدة معان لها معنى وضعى واحد والمعانى الأخرى تعد تفنناً عربياً ، فالباء وضعت للظرفية في أخوات العربية ويرجح أن هذا هو الأصل فى دلالتها عندنا ، وما بقى من المعانى ليس إلا تفننا عربياً[4] .

ويرجع هذا الرأى إلى أن الحروف والأدوات بقايا كلمات مستقلة قديمة أفرغت من معناها الحقيقى ، واستعملت مجرد موضحات ، أى : مجرد رموز[5] فالباء بقية لكلمة ذات معنى مستقل وهى (بيت) بدليل وجود ذلك فى

(١) المصدر السابق ص ١٨٢ .

(٢) لمصدر السابق ص ١٨٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٨٤ .

(٤) جورجى زيدان : الفلسفة اللغوية ص ٥٠ ، ٥١ .

(٥) فندريس : اللغة ص ٢١٦ .

السريانية والكلدانية وورود الباء بمعنى (فى البيت) فى التلمود والترجوم والكاف بقية كلة يظهر أنها فقدت من العربية ، وحفظت فى أخواتها فهى فى العبرانية بقية Khin (كن) التى مفادها (كذا) فمعنى زيد كالأسد : زيد كذا الأسد ، و Khin هذه منحوتة من AAKhin (أكن) فى العبرانية بمعنى (حقيقة) .

فبناء على ما تقدم تكون كاف التشبيه بقية أصل يقابل AAKhin (أكن) العبرانية فقد من العربية ، ولم يزل محفوظا فيها مركبا مع (لا) النافية أعنى به (لكن) ولذا قال بعض أئمة اللغة إنها تفيد الاستدراك فكأن أصل مؤداها (لا حقيقة بنفى ما ذكر وتأكيد ما هو آت)[1] .

ونحن نتفق مع هؤلاء المحدثين فى أن الحرف الموضوع لعدة معان له معنى واحد منها حقيقى ، والباقى تفنن عربى على طريق المجاز ، وكون الحروف بقايا كلمات قضية لم تتضح بعد لدى الباحثين والثابت أنها استعملت من أول أمرها أدوات لوصل الكلام وربط بعضه ببعض ، بما تحمل من هذه المعانى الحقيقية والمجازية .

قياسية التضمين

يبدو أن هذا التوسع فى تعدى الأفعال وما يشبهها بحروف جر غير التى تتعدى بها قياسى على رأى الكوفيين المحيلين هذا الباب على قياس نيابة بعض الحروف عن بعض بالوضع بلا تعسف ولا تكلف ، وقياسى على رأى بعض البصريين القائلين بالتوسع فيما يمكن فيه من الفعل ، وهو ضرب

---

(١) جرجى زيدان : الفلسفة اللغوية ص ٥٢ وقد طبق الأستاذ زيدان ذلك على حروف كثيرة من ص ٣٨ — ٦٩ .

من المجاز، وقياسى عند جميع البيانيين ، لأنه من باب التوسع فى حذف الحال ونحوه المتعلق به حرف فيكون من باب الحذف لدليل وهو قياس مطرد ، وقياسى على رأى أكثر المتأخرين أيضاً[1] وقياسى عند المحدثين إذا دعت إليه الحاجة فيستخدم استخداماً فنياً فى الحياة العامة وما جد فيها من ضروب العلم التجريبى والنظرى[2] .

وقد أخذ المجمع بقياسيته إلا أنه أوصى بألا يلجأ إليه إلا لغرض بلاغى ( ) وهذا يجعل التضمين مبدأ لغوياً سليما ، يمد العربية بطاقات تعبيرية وملامح فنية ، تفتح المجالات للغة مرنة مستمدة لكل متطلبات الحياة والحضارة .

---

(١) مجلة المجمع ١/١٩٥ .
(٢) السامرائى : دراسات فى اللغة ص ١٨٤ .
(٣) مجلة المجمع ١/١٨٠ ، ١٨١ .

مع كنز من كنوز التراث المخطوطة
كتاب المذكر والمؤنث
لأبى حاتم السجستانى
دراســـة وتحليل

بقلم الدكتور
أحمد عبد المنعم أحمد الرصد
أستاذ اللغويات المساعد فى
كلية اللغة العربية بالقاهرة

أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستانى المتوفى سنة ٢٥٥ هـ من علماء البصرة المتقدمين ، تتلمذ على يعقوب بن إسحاق الحضرمى ، وأبى عبيدة معمر بن المثنى ، وأبى زيد الأنصارى ، والأصمعى ، والأخفش .

ومن تلاميذه : أبو سعيد السكرى ، وابن قتيبة ، وابن جرير الطبرى ، وابن دريد .

قرأ أبو حاتم كتاب سيبويه على الأخفش مرتين[1] ، ورواه عنه[1] ، وكان على علم واسع بالإعراب[2] ، وعده أبو سعيد السيرافى[4] فى الطبقة الثانية من علماء البصريين ، وذكر الزجاجى بعض آرائه النحوية فى مجالس

---

(١) نزهة الألباء ١٨٩ .

(٢) تاريخ العلماء النحويين للتنوخى المعرى ٧٣ .

(٣) مراتب النحويين لأبى الطيب اللغوى ١٣٠ .

(٤) أخبار النحويين البصريين ٥٥ .

العلماء [١] ، وذكر العلماء أن لأبي حاتم كتابا في النحو لم يسموه [٢] ، وذكر القفطي [٣] أنه صنف في النحو .

وله كتاب في تفسير أبنية كتاب سيبويه ، ونقل منه البغدادي نصا في خزانة الأدب [٤] ، وذكره باسم : (تفسير أبنية الكتاب) ، ومنه نسخة مخطوطة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة بعنوان : (كتاب تفسير غريب الأبنية من كتاب سيبويه) رواية : عبد الله بن محمد بن قتيبة ، وبحوزتي مصورة عنها .



كتاب المذكر والمؤنث لأبي حاتم :

من مؤلفات أبي حاتم : كتاب المذكر والمؤنث ، ذكره ابن النديم [٥] ، وابن خير الإشبيلي [٦] ، والقفطي في إنباه الرواه [٧] ، وابن خلكان في وفيات الأعيان [٨] ، وحاجي خليفة في كشف الظنون [٩] .

ونقل منه ابن دريد في الجمهرة [١٠] ، والسيرافي في شرح كتاب سيبويه [١١] والسيوطي في الهمع [١٢] .

---

(١) ٦٨ ، ١١٥ .
(٢) تاريخ العلماء النحويين ٧٤ .
(٣) نزهة الألباء ١٩١ .
(٤) ١ ١٧٩ .
(٥) الفهرست ٩٣ .
(٦) فهرس ما رواه عن شيوخه ٢٤٧ .
(٧) ٢ / ٦٢ .
(٨) ٢ / ١٥١ .
(٩) ٢ / ١٤٠٧ .
(١٠) ٣/٤٠٩
(١١) ٥/٨٤٠ تحقيق أحمد دقاق . رسالة دكتوراه .
(١٢) ٢/١٩٤ .

أما أبو بكر بن الأنبارى فى كتابه (المذكر والمؤنث) فقد أكثر من النقل من كتاب المذكر والمؤنث لأبى حاتم ، حتى لا تكاد صفحة منه تخلو من نقل عبارة أو أكثر من عبارات أبى حاتم .

وقد جرت مناظرة بين أبى حاتم والتوزى حول هذا الكتاب فى مجلس الأخفش ذكرها ابن جنى فى الخصائص[١] ، والزجاجى فى مجالس العلماء[٢] ، والتنوخى المعرى فى تاريخ العلماء النحويين[٣] ، والسيوطى فى الأشباه والنظائر[٤] ، وفى المزهر[٥] .

قال ابن جنى فى باب فى سقطات العلماء[٦] : « وقال أبو الحسن لأبى حاتم : ما صنعت فى كتاب المذكر والمؤنث ؟ قلت قد صنعت فيه شيئا ، قال : فما تقول فى الفردوس ؟ قال : ذكر ، قال : فإن الله — عز وجل — يقول: (الفردوس هم فيها خالدون)[٦] ، قال : قلت : ذهب إلى الجنة ، فأنث .

قال أبو حاتم : فقال لى التوزى : يا غافل ! أما سمعت قول الناس : أسألك الفردوس الأعلى ، فقلت : يا نائم ، الأعلى هنا أفعل لا فعلى » .



نسخة الكتاب المخطوطة :

النسخة المخطوطة لكتاب المذكر والمؤنث لأبى حاتم نسخة وحيدة ، وهى ضمن مجموع فى مكتبة يوسف أغا بقونية تحت رقم ٢٩٥ نحو ، وهو

---

(١) ٣/٣٠٨ .
(٢) ١١٧ — ١١٨ .
(٣) ٨١ — ٨٢ .
(٤) ٣/٢٢ .
(٤) ٢/٣٨٠ .
(٥) الخصائص ٣/٣٠٨ — ٣٠٩ .
(٦) من الآية ١١ من سورة المؤمنون .

مجموع فى غاية النفاسة والندرة ، وقد زخرفت جوانب أوراقه بنقوش على الطراز الإسلامى .

ويضم المجموع كتابين هما : المقصور والممدود لابن ولاد ، والمذكر والمؤنث لأبى حاتم ، وعدد لوحاته : مائتان ، جاء كتاب المقصور والممدود فى خمس وتسعين لوحة ، وجاء عنوان كتاب المذكر والمؤنث لأبى حاتم فى اللوحة رقم ٩٦ ، وبداية المخطوط فى اللوحة رقم ٩٧ ، ونهايته فى اللوحة رقم ٢٠٠ .

وجاء فى نهاية النسخة أنه تمت مقابلتها على الأصل فى سلخ شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثمائة هجرية .

أكثر لوحات المخطوط عدد أسطرها : ثلاثة عشر ، وفى بعض اللوحات : أحد عشر ، وفى بعضها : اثنا عشر ، وفى بعضها أربعة عشر سطرا .

وعدد الكلمات فى كل سطر يتراوح بين ثمانى وعشر كلمات .

وقد تمكنت من الحصول على مصورة لهذا المجموع النفيس .

قيمة الكتاب العلمية :

لكتاب المذكر والمؤنث لأبى حاتم قيمة علمية كبيرة ، وأهمية بالغة ، وتبرز قيمته العلمية وأهميته فى النقاط التالية :

١ – هذا الكتاب أول كتاب للبصريين – من الكتب التى وصلت إلينا – يتحدث مؤلفه عن التذكير والتأنيث .

٢ – هذا الكتاب أكثر استقصاء للمؤنثات السماعية من كتب المذكر والمؤنث التى وصلت إلينا ، فكلها مختصرات صغيرة – ماعدا المذكر والمؤنث لابن الأنبارى – كما أنه أكثر منها تعليلا واستشهادا .

وإذا كان كتاب ابن الأنبارى أكبر من كتاب أبى حاتم ، فإن ابن الأنبارى قد أكثر من النقل من كتاب أبى حاتم،ولم يقتصر نقله منه على المواضع الكثيرة التى صرح فيها بذلك ، بل نقل منه نقولا كثيرة دون أن يصرح بالنقل منه .

٣ — هذا الكتاب لا يعد كتاب لغه فحسب — وتلك سمة كتب المذكر والمؤنث — بل يعد — أيضا — كتاب نحو ، وذلك لأن عدد أبواب الكتاب أربعة وثلاثون . تحدث أبو حاتم فى اثنين وثلاثين بابا منها عن قضايا ومسائل نحوية وصرفية ، وتحدث فى بابين فقط عن المؤنثات السماعية ، وحتى فى هذين البابين لم يكن حديثه عن المؤنثات السماعية بمعزل عن مسائل علم النحو ، بل تعرض فيهما — كثيرا — لمسائل نحوية وصرفية؛ كحذف الفاعل ، والجر على الجوار ، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، والتقديم والتأخير ، والتغليب ، والمنع من الصرف ، والنعت والبدل والعدد ، والجموع ، ومجىء المفردا مراد به الجمع ، وجمع الجمع ، وأسماء الجمع ، وأسماء الجنس ، وصوغ اسم الفاعل واسم المفعول من الأجوف اليائى ، والقلب المكانى ، والتصغير والنسب والإبدال ، كما سيتضح من عرض أبواب الكتاب[١] .

٤ — عنى أبو حاتم فى الكتاب بذكر لغات العرب ، وقد أكثر من ذكر هذه اللغات ، وهذه بعض الأمثلة :

(ا) قال فى باب فعول فى المؤنث[٢] : « أهل الحجاز يقولون : حدثنى بعض صديقى ، أى أصدقائى » .

(ب) قال[٣] : « هذا باب الجميع الذى بينه وبين واحدته هاء التأنيث ،

---

(١) انظر ص ٢٥ - ٣٣ .

(٢) الورقة ١٢٤ أ . (٣) الورقة ١٢٥ أ .

ثم هو على بنيتها وهيئتها ، مثل : التمر ، لأن الواحدة تمرة ...

فأكثر العرب يجعلون هذا الجمع مذكراً ، وهو الغالب على أكثر العرب ، يقولون : هذا شجر ، وهذا نخل ، وهذا رمان .

وربما أنث أهل الحجاز وغيرهم بعض هذا ، ولا يقيسـون ذلك في كل شيء ، ولـكن في بعض الأشـياء ، فيقولون : هي البقر ، وهي النخـل ، وهي النحل » .

(ج) قال في باب من الفصل بين المؤنث والمذكر[1] : « وقالوا في التذكير : ذاك ، وذلك ، والعامة أولعت بـ (ذاك) وليس في جميـع القرآن (ذاك) ، وليس في جميع القرآن (ذاك) ولا (ذاكما) ولا (ذاكم) ولا (ذاكن) ، وفي القرآن جميع هذه الوجوه باللام ، وهما لغتان مشهورتان » .

(د) قال في هذا باب من اللغات[2] : « لغـة القرآن ، وقول أفصح العرب وأكثرهم : هلم ، للواحد والاثنين والجميع في التذكير والتأنيث ، قال عز وجـل[3] : (هلم شهداءكم) ، وقال[4] : (والقائلين لإخوانهم هلم إلينا) .

وقال كثير من بني تميم : هلم ، وهلما ، وهلموا ، وفي التأنيث : هلمي ، وهلما ، وهلممن » .

(هـ) قال في آخر الكتاب[5] : وقد كنت أسمع أهل مكة كثيراً يقولون : هو ذا ، فيفتحون الهاء والواو ، وهم أفصح من أهل العراق على كل حال ، وإن كانوا يلحنون ، وأهل المدينة أفصح منهم ، لقلة ما يخالطهم العجم ، لأنهم لا يقيمون عندهم كما يقيمون بمكة مجاورين » .

* * *

(١) الورقة ١٨٩ ب
(٢) الورقة ١٩١ أ .
(٣) الأنعام : ١٥٠ .
(٤) الأحزاب : ١٨ .
(٥) الورقة ٢٠٠ ب

٥ — نقل أبو حاتم فى الكتاب كثيراً من أقوال اللغويين والنحاة المتقدمين، وإنشادهم، وذلك بسماعه منهم مباشرة، فنجد فى الكتاب كثرة كاثرة من نقوله عن يعقوب الحضرمى، وأبى عبيدة، وأبى زيد الأنصارى — ويصفه أبو حاتم بالثقة[١] — والأصمعى والأخفش[٢].

ومن أمثلة ما نقله عن يعقوب الحضرمى قوله[٣]: « والصراط مذكر، ولا أعرفه مؤنثاً، وقال الله عز وجل[٤]: (الصراط المستقيم). وذكر يعقوب الحضرمى — وسمعته منه — عن عصمة بن عزرة أن ابن يعمر قرأ: (فستعلمون من أصحاب الصراط السوى)[٥]، فأنث ».

ومن أمثلة ما نقله عن أبى عبيدة قوله[٦]: « وقال أبو عبيدة: هذا إزارى، وهذه إزارتى، بالتاء، وأنشدنا:

كتمييل النشوان يرفل فى البقيرة والإزارة

والأصمعى يرد هذا الشعر، قال: القصيدة مصنوعة؛ ولا يعرف الإزار إلا مذكراً ».

وقوله[٧]: « سمعت أبا عبيدة يقول: وريت بك زنادى، وهو مثل يتكلم به هكذا ».

أما نقوله ما سمعه من أبى زيد الأنصارى، فهى كثيرة جداً فى الكتاب، ومن أمثلتها:

(١) قال[٨]: « وحدثنى أبو زيد الأنصارى أن رؤبة بن العجاج كان

---

(١) الورقة ١٣٦ ب.

(٢) الورقة ١٧٩ ب.

(٣) الورقة ١٥٨ أ.

(٤) الفاتحة: ٦.

(٥) طه: ١٣٥.

(٦) الورقة ١٧٨ ب.

(٧) الورقة ١٧٦ أ.

(٨) الورقة ١١٦ أ.

يقول : قرب ذلك الدابة ؛ لأن الدابة للذكر والأنثى .

(ب) قال فى باب نعت المؤنث الذى لايشركه فيه المذكر[١] : «وأخبرنى أبوزيد أن العرب تقول : صبى يتيم ، الذى مات أبوه ، وأما اليتيم من الدواب: فالذى ماتت أمه ، وكذلك البهائم كلها ؛ لأن آباءها لا تكاد تعرف » .

(ج) قال فى باب ما جاء بغير هاء ، لأن الغالب على النوع الذكور[٢] : « وحدثنى أبو زيد الأنصارى أنه سمع من بعض العرب من يقول : وكيلات، وجريات ، وعدلات » .

(د) قال فى هذا باب ما يستوى فيه الذكر والأنثى[٣] : « وهذا شىء من الجمع شذ عن نظائره ، قالوا للجميع : كمأة بالهاء ، وللواحد كمء ، بغير هاء ، وإنما الباب أن يقولوا للواحد بالهاء ، والجمع بغير هاء ، مثل : النخل ، والتمر .

فقالوا هذا كمء ، وهذان كمآن ضخمان ، وهذه ثلاثة أكمؤ .

قال أبو زيد الأنصارى : من العرب من يقول للواحدة والجمع بالهاء » .

(هـ) قال فى آخر الكتاب[٤] : « وحدثنى أبوزيد أنه سمع من الأعراب من إذا قيل له : أين فلانة ؟ وهى حاضرة قال : هاهو ذه ، فأنكرته وتعجبت فرددته عليه مستفهماً ، فقال : سمعته من أكثر من مائة نفس ، وكان صدوقا » .

* * *

أكثر أبو حاتم فى الكتاب من ذكر ما سمعه من الأصمعى ، ومن أمثلة ذلك :

---

(١) الورقة ١١٨ ب .

(٢) الورقة ١٢٩ ب .

(٣) الورقة ١٢٢ ب .

(٤) الورقة ٢٠٠ ب .

(ا) قال فى باب نعت المؤنث الذى لا يشركه فيه المذكر[١] : « قال الأعشى :

يا جارتا بينى فإنك طالقه كذاك أمور الناس غاد وطارقه

أراد إنك تطلقين وتطلقين أيضا .

وقال لى الأصمعى : أنشدنى أعرابى من شق اليمامة بغير هاء :

* يا جارتا بينى فإنك طالق *

فجعله بيتاً غير مصرع ، وأراد : « إنك قد طلقت » .

(ب) قال فى باب فعول فى صفة المؤنث[٢] : « وأنشدنى أبو زيد والأصمعى لابن أم صاحب :

ما بال قوم صديق ثم ليس لهم دين ولا لهم عهد إذا اؤتمنوا » .

(ج) قال[٣] : « وسألت الأصمعى عن قول طفيل :

إذ هى أحوى من الربعى حاجبه والعين بالإثمد الجارى مكحول

فقال : أراد : حاجبه مكحول ، والعين ، فأراد بالعين التأخير ، والخبر الحاجب ، فجاء على التقدير بالعين بعد ما مضى ، ومكحول للحاجب ، وذلك حسن فى كلام العرب .

ونقول أبى حاتم ما سمعه من الأصمعى كثيرة جداً فى الكتاب[٤] .

* * *

٦ — نقل أبو حاتم فى الكتاب كثيراً من أقوال الأعراب الذين شافههم ، وفى بعض المواضع كان يذكر اسم من نقل عنه كأبى ثروان[٥] ، وأبى ذفافة[٦] .

---

(١) الورقة ١١٧ أ . (٢) الورقة ١٢٤ ا . (٣) الورقة ١٤٨ ب .

(٤) الورقة ١٣٦ ب ، ١٤٨ ب ، ١٤٩ ب ، ١٥٠ أ ، ب .

(٥) الورقة ١٤٠ أ (٦) الورقة ١٦٢ أ .

وفى بعض المواضع كأن يذكر اسم القبيلة التى ينتمى إليها ، ومن أمثلة ذلك :

(ا) قال[١] : « والأضحى مؤنثة فى لغة تميم ، ومذكرة فى لغة قيس ، اجتمع عندى أعرابيان مسنان : قيس وتميمى ، فقال التميمى : دنت الأضحى وقال القيسى : دنا الأضحى .

(ب) قال[٢] : « والسرى : مؤنثة ومذكر ، وسمعت من أعراب بنى تميم من ينشد :

* إن سرى الليل حرام لا تحل *

بالتاء » .

وفى بعض المواضع لا يذكر القبيلة التى ينتمون إليها إلا أنه قد يصفهم بالفصاحة . ومن أمثلة ذلك فى باب واحد من أبواب الكتاب ، وهو باب بيان ما اجتمع عليه واختلف فيه من المؤنث الذى ليس فيه علامة التأنيث .

(ا) قال[٣] . « وسمعت أنا من الاعراب من يقول . الشر وال بالشين » .

(ب) وقال[٤] : « والعاتق مذكر . وقد سألت بعض الفصحاء عن تأنيثه فأنكره » .

(جـ) وقال[٥] : الخمر مؤنثة ، وقد يذكرها قوم فصحاء ، سمعت ذلك من أثق به منهم » .

(د) وقال[٦] : « السلطان يذكر ويؤنث ، سمعت من أثق به يقول : أتيت سلطانا جائرة ، وقضت به عليك السلطان .

وأما فى القرآن فمذكر كله ، أراد به الحجة ، قال[٧] : (بسلطان مبين)،

---

(١) الورقة ١٥١ أ .
(٢) ١٥٨ أ .
(٣) الورقه ١٨٠ ب .
(٤) الورقة ١٤٥ أ .
(٥) ١٥١ ب .
(٦) الورقة ١٥٢ أ .
(٨) النمل ٢١ .

و (بسلطان بين [١]) » .

* * *

٧ ـ كثرة شواهد الكتاب ، فقد وثق أبو حاتم كلامه بالشواهد من القرآن الكريم ، والقراءات القرآنية ، والأحاديث النبوية الشريفة ، وأمثال العرب وأقوالهم ، وأشعارهم .

وقد بلغ عدد الآيات القرآنية التى استشهد بها ستين ومائة آية ، وعدد القراءات القرآنية ثلاث وعشرون ، وعدد الأحاديث الشريفة : اثنا عشر ، وشواهده من أقوال العرب وأمثالهم وأحاجيهم عددها أربعة وعشرون .

أما شواهده من أشعار العرب فقد بلغ عددها ثلاثة عشر ومائتى شاهد ، منها ستون شاهدا من الرجز .

٨ ـ لأبى حاتم فى هذا الكتاب آراء وأقوال تدل على أنه كان على علم واسع بالنحو والصرف كما ذكر أبو الطيب اللغوى فى قوله [٢] : « وكان على علم واسع بالإعراب » .

٩ ـ أثر الكتاب فى العلماء الذين جاءوا بعد أبى حاتم تأثيرا كبيرا ، فقد عولوا عليه ، واعتمدوا عليه ، ونقلوا منه نقولا كثيرة ، فنقل منه ابن دريد فى الجمهرة [٣] ، والسيرافى فى شرح كتاب سيبويه [٤] ، وابن جنى فى الخصائص [٥] ، والزجاجى فى مجالس العلماء [٦] ، والتنوخى للمعرى فى تاريخ العلماء النحويين [٧] ، والسيوطى فى الأشباه والنظائر [٨] ، وفى المزهر [٩] وفى الهمع [١٠] .

---

(١) الكهف : ١٥ .

(٢) مراتب النحويين ١٣٠

(٣) ٣ / ٤٠٩ .

(٤) ٥ / ٨٤٥

(٥) ٣ / ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٦) ١١٧ - ١١٨

(٧) ٨١ - ٨٢ .

(٨) ٣ / ٢٢

(٩) ٢ / ٣٨٠

(١٠) ٢ / ١٩٤ .

أما أبو بكر بن الأنبارى فقد أكثر فى كتابه (المذكر والمؤنث) من النقل من كتاب أبى حاتم، ولم يقتصر نقله منه على المواضع الكثيرة التى صرح فيها بالنقل منه، بل نقل منه نقولا كثيرة دون أن يصرح بذلك، حتى لا تكاد صفحة من كتابه تخلو من نقل أو أكثر من كتاب أبى حاتم، ومن أمثلة هذه النقول:

١ - قال ابن الأنبارى [١]: «وقال السجستانى: العرب لا تقول عجوزة بالهاء».

٢ - قال ابن الأنبارى [٢]: وأنشد أبو زيد عن المفضل:

يا ضبعا أكلت آيار أحمرة ... ففى البطون وقد راحت قراقير

قال السجستانى: أظنه يا ضبعا - بضم الضاد والباء - يريد الجمع، لقوله ففى البطون وقد راحت قراقير، لجمع البطون».

٣ — قال ابن الأنبارى [٣] «وقال السجستانى: لا يقال: فرسة، بالهاء».

٤ — قال ابن الأنبارى [٤]: «وكان السجستانى يسوى بين كفيل وأمير».

٥ - قال ابن الأنبارى [٥]: «وقال السجستانى: زعم أبو زيد أن الكسر لغة فى فص الخاتم.

---

(١) المذكر والمؤنث لابن الأنبارى ١ / ١١٠

(٢) المرجع السابق ١ / ١١٥ - ١١٦

(٣) المرجع السابق ١ / ١٣٠

(٤) المرجع السابق ١ / ١٨٥.

(٥) المرجع السابق ١ / ٢٤٤.

قال : وكذلك كان يقول فى حجر المرأة : إنه قد يقول[1] : حجر بالكسر » .

٦ — قال ابن الأنبارى[2] : « وقال السجستانى : الرجل من كل شىء مؤنثة ، وقال : الرجل من الجراد مؤنثة ، وقال : هى بمنزلة الخرقة من الجراد » .

وقد ينقل العلماء أقوالا لأبى حاتم دون أن يذكروا أنها من كتاب المذكر والمؤنث ، وهى منه ، ومن أمثلة ذلك :

١ — قال السيرافى فى شرح الكتاب[3] قال أبو حاتم وحدثنى أبو زيد أنه سمع من الأعراب من إذا قيل له : أين فلانة ؟ وهى حاضرة ، قال : ها هو ذه ، فأنكرته وتعجبت ، فرددته عليه مستفهما ، فقال : سمعته من أكثر من مائة نفس . وكان صدوقا » .

---

(١) فى المذكر والمؤنث لأبى حاتم الورقة ١٤٠ أ : « قد يقال » .

(٢) ١ / ٢٤٩ وانظر فى نقول ابن الأنبارى من أبى حاتم ١ / ١٢٧ ، ١٧٧ ، ١٩١ ، ٢١١ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٣٤١ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٣٩٧ ، ٣١٩ ، ٤٠٦ ، ٤٠٨ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٢٣٤ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٦٢ ، ٤٦٨ ، ٤٧١ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٩ ، ٥٠٦ ، ٥١٩ .

٢ / ١٠ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٢٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٦٦ ، ١٤٤ ، ١٥٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٠ ، ٢٣٤ ، ٢٤١ ، ٢٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٨ .

(٣) ٥ / ٨٤٥

وقول أبي حاتم هذا في المذكر والمؤنث . الورقة ٢٠٠ ب .

٢ ـ قال أبو حيان في ارتشاف الضرب [١] : « والغالب على ما امتاز واحده بتاء التأنيث من اسم الجنس : التذكير ، قاله أبو حاتم . قال : وعليه أكثر العرب ، قال : وربما أنث أهل الحجاز وغيرهم بعض هذا ، ولا يقيسونه في كل شيء ، لكن في خواص ، يقولون : هي البقر . . . . »

وكلام أبي حاتم هذا في المذكر والمؤنث الورقة ١٢٥ أ ، واختصره أبو حيان .

٣ ـ قال أبو حيان [٢] : « وذكر أبو حاتم أن قوما من العرب يقرونها همزة ، يقولون : الحرائي » .

وكرر أبو حيان ما ذكره أبو حاتم في موضع آخر من الارتشاف [٣] .

وهذا الكلام ذكره أبو حاتم في المذكر والمؤنث الورقة ٩٩ ب .

٤ ـ قال أبو حيان [٤] : « وقال أبو حاتم : من العرب من يقول : صروال » .

كذا في نسخة الارتشاف المطبوعة ، والذي في المذكر والمؤنث لأبي حاتم الورقة ١٨٠ ب : « وسمعت أنا من الأعراب من يقول : الشراول . بالشين » .

وفي ارتشاف الضرب مواضع أخرى كثيرة [٥] نقل فيها أبو حيان أقوالا لأبي حاتم ، وهذه الأقوال في كتاب المذكر والمؤنث .

٥ ـ قال السيوطي [٦] في المزهر : « . . وكذا في المقصور والممدود

---

(١) ١ / ١٩٣ .
(٢) المرجع السابق ١ / ٢٧٩ .
(٣) ٢ / ٢٥٩
(٤) المرجع السابق ١ / ٤٥٧ .
(٥) نظر منها ١ / ٢٥٩ ، ٢٨٢ ، ٣٥٥ ، ٤٣٧ ، ٥٠٩ .
(٦) ٢ / ٦٧

للقالى . قال : ولا على فعلى بالضم والتنوين سوى (موسى) التى يحلق بها ؛ ذكره أبو حاتم ونونه » .

وأبو حاتم ذكر ذلك فى المذكر والمؤنث الورقة ١٥٦ ب .

٦ ـ قال السيوطى[١] : « وفى المقصور للقالى : قال أبو حاتم : السرى مؤنثة ، يقول : طالت سراهم ، وهي سير الليل خاصة دون النهار » .

والذى ذكره أبو حاتم : فى المذكر والمؤنث الورقة ١٣٧ ب أن السرى مؤنثة ومذكر .

قال : « السرى ، مؤنثة ومذكر » .

٧ ـ قال السيوطى[٢] : « وقال أبو حاتم : الثريا : النجم مؤنثة بحرف التأنيث ، مصغرة ، ولم يسمع لها بتكبير ، وكذلك الثريا من السرج » .

وقول أبى حاتم هذا في المذكر والمؤنث . الورقة ١٧٣ ب .



عرض أبواب الكتاب :

يشتمل كتاب المذكر والمؤنث لأبى حاتم على خطبة وأربعة وثلاثين بابا .

أما الخطبة : فقد بين فيها غرضه من تأليف الكتاب ، فذكر أن الفصاحة زينة ومروءة ، ترفع الخامل ، وتزيد النبيه نباهة ، وأول الفصاحة : معرفة التذكير والتأنيث فى الأسماء والأفعال والنعت ، قياسا وحكاية ، وهذه ألزم من معرفة الإعراب .

وعلل لذلك بإجماع العرب على ترك كثير من الإعراب ، وذلك فى

(١) المرجع السابق ٢ / ٢٢٢ .
(٢) المرجع السابق ٢ / ٢٥٥ .

الأسماء المعتلة وفى الأفعال المضارعة المعتلة ، وفى الوقف ؛ أما تأنيث المذكر ، وتذكير المؤنث فمن العجمة عند من يعرب ومن لا يعرب .

قال أبو حاتم [١] : « الفصاحة زينة ومروءة ، ترفع الخامل ، وتزيد النبيه نباهة . ويقال : (المرء مخبوء تحت لسانه) يعنى : إذا نطق فأحسن وأفصح ، عظم فى العيون وإن كان رث الهيئة تقتحم العين مرآته ، وإن أنث المذكر ، أو ذكر المؤنث ، وجعل الضاد ظاء ، أو الظاء ضادا ، اقتحمته العين وإن كان بهى المنظر والملبس . .

وأول الفصاحة : معرفة التأنيث والتذكير فى الأسماء والأفعال والنعت قياسا وحكاية ، ومعرفة التأنيث والتذكير ألزم من معرفة الإعراب ، وكلتاهما لازمة ، غير أن العرب أجمعت على ترك كثير من الإعراب فى مثل بنات الياء والواو فى الأسماء والأفعال المضارعة للأسماء استثقالا ، وعلى ترك الإعراب فى السكت على الاسم المرفوع والمجرور المنونين وغير المنونين ، وعلى المنصوب غير المنون حين لم يمكن الوقف على الحركات ، وجفا اللسان عنه . .

وأما تأنيث المذكر وتذكير المؤنث فمن العجمة عند من يعرب وعند من لا يعرب » .

ثم تحدث عن العجمة ، وعن اللثغ وصوره ، وذكر أن اللثغ معيب ، وصاحبه معذور .

وبعد هذه الخطبة ذكر أبواب الكتاب الأربعة والثلاثين ، وهذا بيانها :

١ ــ هذا باب المذكر والمؤنث [٢] .

---

(١) الورقة ٩٧ ب - ٩٨ أ .

(٢) الورقة ٩٨ ب - ١٠٤ ب .

ذكر فيه أبو حاتم أن المذكر أخف من المؤنث ، لأن التذكير قبل التأنيث ، ولذلك صرف أكثر المذكر ، وترك صرف المؤنث . ولذلك أيضا ليست للتذكير علامة ؛ لأنه الأول ، وألحقوا فى أكثر المؤنث من الأسماء والصفات علامة من علامات التأنيث الثلاث : التاء ، والألف المقصورة ، والألف الممدودة ، وجعلوا فى الأفعال التاء والنون للتأنيث نحو : قامت المرأة ، وهى تقوم ، والنساء يقمن ، وقد انطلقن .

قال أبو حاتم[1] . «اعلم أن المذكر أخف من المؤنث ؛ لأن التذكير قبل التأنيث ، فلذلك صرف أكثر المذكر العربى ، وترك صرف المؤنث العربى ، ولذلك استمر المذكر بغير علامة للتذكير بل ليست للتذكير علامة ؛ لأنه الاول ، وألحقوا فى أكثر المؤنث من الأسماء والصفات إحدى علامات التأنيث الثلاث : الهاء التى إذا اتصلت بما بعدها صارت تاء ، والألف المقصورة ، والألف الممدودة اللتين للتأنيث ، وجعلوا فى الأفعال التاء والنون ونحوهما للتأنيث نحو : قامت المرأة ، والنساء يقمن ، وكذلك : هى تقوم ، وقد انطلقن » .

ثم تحدث عن علامات التأنيث الثلاث ، وذكر أنها تأتى فى الأسماء والصفات ، وأن الالف المقصورة تكتب ياء ، لأن تثنيتها وجمعها بالياء ، نحو : حسنى ، وحسنيان ، وحسنيات ، وليفصل فى الخط بينها وبين الألف الممدودة .

ثم ذكر أن ألف التأنيث الممدودة تقلب واو فى التثنية والنسب نحو : حمراوان ، ورجل بيضاوى ، ليفصل بين همزة التأنيث وغيرها نحو كساءان وغطاءان ، وعلباءان ورجل كسائى وعطائى .

---

(١) الورقة ٩٨ ب - ٩٩ أ .

ثم ذكر لغات بعض العرب فى قلب الهمزة المبدلة من أصل ، والهمزة التى للإلحاق ، واوا فى التثنية ، ولغة بعضهم فى إبقاء همزة التأنيث .

قال أبو حاتم[1] : « وقال كثير من العرب : علباوان ، وغطاوان ، شبهوا هذا الحرف بالمؤنث .

وقال قليل من العرب — زعموا — كساوان ، وعطاوان .

وقال أقل من هؤلاء من العرب : حمراءان ، ونفساءان ، وحمرائى ، وما أشبههما » .

ثم ذكر أن التاء — دون أختيها — ربما دخلت فى المذكر للمبالغة فى المدح أو الذم نحو : رجل علامة . ونسابة ، وراوية ، فى المدح ، ونحو : رجل هلباجة[2] ، وزميلة[3] ، فى الذم .

وذكر أن صفات المؤنث على وزن (فعول) إذا كانت بمعنى فاعلة فإنها تأتى بغير تاء نحو : امرأة عجوز ، وودود ، وولود .

فإذا كانت بمعنى المفعول بها لحقتها التاء ، نحو : القتوبة[4] ، والحلوبة ، والركوبة ، لأنها تقتب ، وتحلب ، وتركب .

وعلل لذلك بأن العرب فصلوا بين الوصفين فى اللفظ حين اختلف معناهما .

وكرر أبو حاتم هذا الكلام فى باب فعول فى صفة المؤنث[5] .

ثم تحدث عن مجىء الألف المقصورة للإلحاق نحو : معزى ، وعن

---

(١) الورقة ٩٩ ب .

(٢) فى الصحاح (هلبج) : « الهلباجة : الأحمق » .

(٣) فى الصحاح (رمل) : « الزميل : الجبان الضعيف » .

(٤) القتوبة من الإبل : التى تقتبها بالقتب ، وهو رحل صغير على قدر السنام . الصحاح (قتب) .

(٥) الورقة ١٢٣ أ .

التسمية ، بالمؤنث الذى ليست فيه علامة تأنيث ، والذى فيه إحدى علامات التأنيث ، وحكمه من ناحية الصرف ، والمنع من الصرف .

ثم تحدث عن تصغير ما فيه ألف مقصورة ، سواء كانت للتأنيث نحو : حبلى أو للإلحاق نحو : معزى ، وعن تصغير ما فيه الألف الممدودة نحو : خنفساء ، وعنصلاء .

٢ — هذا باب من بيان التأنيث[١] .

تحدث فيه عن لحاق الفعل علامة تأنيث إذا كان الفاعل مؤنثا ، نحو : ذهبت جاريتك ، وذكر أن القياس ألا تلحق الفعل علامة تأنيث ولكن حرص العرب على بيان التأنيث حملهم على ترك القياس .

قال أبو حاتم : « اعلم أن حرص العرب على بيان التأنيث حملهم على ترك القياس ، فقالوا : ذهبت جاريتك ، وذهبت جاريتاك ، والقياس فيهما : ذهب ، بغير تاء ، كما قالوا : قام أخواك ، وقام إخوتك ، فأفردوا ، علما بأن المخاطب يفهم إذا جيء بذكر الفاعلين والفاعلين كم العدد .

وكذلك القياس : أن يذكر الفعل ، ويتكل على أنه إذا جيء بالفاعلة والفاعلتين عرف التأنيث » .

٣ — هذا باب عدد المذكر والمؤنث[٢] .

قال أبو حاتم[٣] : « وهو لا يستغنى أهل الأمصار والقرى عنه ، فأما أهل البدو فكأنهم مطبوعون على معرفته » .

ثم ذكر أن الأعداد من واحد إلى عشرة إذا عدت بغير حرف عطف سكنت أواخرها نحو : واحد ، اثنان ، ثلاثة ، أربعة ... وتقطع همزة الوصل فى (اثنان) و (اثنتان) .

---

(١) الورقة ١٠٤ ب .

(٢) الورقة ١٠٥ ب - ١٠٨ ب (٣) الورقة ١٠٥ ب .

فإن أدخلت حرف العطف أعربت نحو واحد ، واثنان ، وثلاثة ، إلى العشرة .

ثم بين أن التاء تضاف إلى العدد من (ثلاثة) إلى (عشرة) إذا كان المعدود مذكرا ، وتحذف إن كان المعدود مؤنثا ، ويجيء تمييزها جمعا مجرورا نحو : ثلاثة أجمال ، وثلاثة أفلس ، وثلاث نسوة ، وتسع تمرات .

ثم تحدث عن الأعداد المركبة من (أحد عشر) إلى (تسعة عشر) وذكر أنها تبنى على فتح الجزأين ، ماعدا (اثنا عشر) و (اثنتا عشرة) فإن صدرهما يعرب إعراب المثنى ، وعجزهما يبنى على الفتح ، وتلحق التاء صدر المركب من (ثلاثة) إلى (تسعة) إذا كان المعدود مذكرا ، ولا تلحقه إذا كان المعدود مؤنثا ، أما عجز المركب فيطابق المعدود في التذكير والتأنيث ، أما تمييز الأعداد المركبة فهو مفرد منصوب نحو : هؤلاء ثمانية عشرة رجلا ، وثلاث عشرة امرأة .

وبين أن صدر الأعداد المركبة لايضاف إلى عجزها ، لأنهما اسمان جعلا بمنزلة اسم واحد .

ثم ذكر أن تمييز ما فوق العشرة إلى تسعة وتسعين منصوب ، وأن تمييز المائة فما فوقها من العقود مجرور نحو : مائة رجل ، وألف رجل ، وعشرة آلاف رجل .

٤ — هذا باب علة سقوط الهاء من عدد المؤنث من الثلاث إلى العشر [١] .

علل أبو حاتم لسقوط التاء من عدد المؤنث من الثلاث إلى العشر بأن المؤنث أثقل من المذكر ، فحذفوا التاء من عدده ليكون أخف له ، حتى لا يجمع بين ثقيلين : ثقل المؤنث ، ولحاق التاء ، ليحصل تعادل بين المؤنث الثقيل ، وخفة العدد بحذف التاء منه .

---

(١) الورقة ١٠٨ ب - ١٠٩ ب .

أما المذكر فهو خفيف ، فأثبتوا التاء فى عدده ليحصل التعادل بجعل ثقيل فى العدد وهو التاء مع خفيف وهو المذكر .

قال أبو حاتم[1]: « فالمؤنث أثقل من المذكر وأكثر المؤنث فيه هاء التأنيث ، فجعلوا جمع المؤنث بلا هاء ليكون أخف له: لأن الهاء لزمت الواحدة، وذلك ثقيل ، فكرهوا أن يمكنوا ذلك الثقل حتى ينتقل من الواحدة إلى الجماعة ، ففروا من ذلك فحذفوا الهاء من الجميع ليعتدل الجميع ، فيكون خفيف مع ثقيل .

وأما المذكر فخفيف ، فأدخلوا الهاء فى جمعه فقالوا : ثلاثة ، ليكون ثقيل مع خفيف ، وخفيف مع ثقيل ليعتدل ، وكرهوا أن يجمع بين الثقيلين، فجعلوا ثقيلا مع خفيف وخفيفا مع ثقيل » .

ثم ذكر أن لو سمى رجل بثلاث لم ينصرف لأن ثلاثا مؤنث على أربعة أحرف ، ولو سمى بثلاثة لم ينصرف لوجود تاء التأنيث فيها ، ولو سمى بهما نكرة لانصرفا ، ولو سمى بإحدى لم ينصرف فى معرفة ولا نكرة ، لوجود ألف التأنيث المقصورة .

٥ - هذا باب من العدد معدول عن جهة لا ينصرف فى النكرة[2] .

تحدث فيه العدد المعدول إلى وزن (فعال) و (مفعل) نحو: أحاد وموحد، وذكر أنه لم يسمعه فيما جاز الأربع والأربعة .

وذكر أن علة منعه من الصرف : أنه عدل وهو نكرة ، فلما عدل عن جهته ثقل .

قال أبو حاتم[3] : « هذا باب من العدد معدول عن جهته لا ينصرف فى

(١) الورقة ١٠٨ أ ب - ١٠٩ أ .

(٢) الورقة ١١٠ أ - ب .

(٣) الورقة ١١٠ أ .

النكرة ، لأنه عدل وهو نكرة ، فلما عدل عن جهة ثقل كقول الله عز وجل:[١] (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ، أراد : اثنتين اثنتين ، وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا ، أى : ليتزوج كل واحد منكم ما أراد من هذا العدد ، إن شاء اثنتين ، وإن شاء ثلاثا ، وإن شاء أربعا .

ولم أسمعه فيما جاوز الأربع والأربعة » .

٦ — هذا باب من المذكر والمؤنث [٢] » .

تحدث فيه عن مجىء العدد على وزن (أفعل) و (فعلى) نحو : أول وأولى ، و(فاعل) و(فاعلة) نحو : الثانى ، الثالث ، إلى العاشر ، والثانية ، الثالثة ، إلى العاشرة .

وذكر أن أصل : (ست) : سدس ، وتصغيرها : سديس ، بغير تاء ، لئلا يختلط بتصغير ستة .

وذكر أن العرب تقول : غلام ثلاثى ، أى : طوله ثلاثة أشبار ، وكذا : رباعى ، وخماسى ، إلى عشارى .

وذكر أنه لا ينسب إلى العدد المركب ، لأنه إذا نسب إلى أحد جزأيه لم يعلم أن الآخر مراد ، فإن اضطر إلى النسب إليه نسب إلى الجزأين معا ، فيقال : رمح أحدى عشرى : إذا كان طوله إحدى عشرة ذراعا .

وذكر أن تكرير النسب بالنسب إلى الجزأين غير قبيح ، كما لم يقبح التكرير فى قولهم : الله ربى ورب زيد ، كراهة أن يقال : الله ربى وزيد ، لأنه إذا نسب إلى أحد الجزأين خيف ألا يفهم أنه نسب إلى مركب .

ونقل ابن الأنبارى فى المذكر والمؤنث ٢ / ٢٦٤ كلام أبى حاتم ، وغير فى عباراته ؛ ونقل أبو حيان فى ارتشاف الضرب ١/٢٧٩ رأى أبى حاتم فى النسب إلى العدد المركب .

---

(١) النساء : ٣

(٢) الورقة ١١٠ ب ١١١ ب .

٧ ـ هذا باب من الصفة[١] .

ذكر فيه قول العرب : رأيت أخوتك ثلاثتهم ، ورأيت أخواتك ثلاثهن .

وذكر أن إضافة العدد المركب في مثل هذا التركيب قبيحة جدا ومكروهة، لأن الاسمين لا يضافان .

قال أبو حاتم[٢] : « تقول : رأيت إخوتك ثلاثتهم ، لأنك تقول : هم ثلاثة، ورأيت أخواتك ثلاثهن ، لأنك تقول: هن ثلاث، وكذلك : أربعهن ، وإن أردت المذكر قلت : أربعتهم ، إلى العشر .

فإذا جاوزت فالإضافة مكروهة ، تقول : رأيتهم أحد عشرهم ، واثنى عشرهم ، إلى تسعة عشرهم ، وهو قبيح جدا ، لأنك لا تضيف الاسمين » .

ثم تحدث عن التوكيد بأجمع وجمعاء وجمعاوين ، وأجمعين ، وأجمعين، وجمع كتع ، وعن توكيد المذكر والمؤنث بالنفس ، وكلا وكلتا ، وكل .

٨ ـ هذا باب ثانى اثنين[٣] .

تحدث فى هذا الباب عن إضافة العدد على وزن فاعل إلى ما اشتق منه نحو : ثانى اثنين ، وذكر أن القياس يحتمل : ثانى واحد ، وثالث اثنين ، وثانية واحدة ، وثالثة اثنتين ، ولكن القياس فى هذا الباب مرغوب عنه ، ويتبع فيه ما قالته العرب ، وذكر أن هذا التركيب جاء فى القرآن على الإضمار فى قوله تعالى[٤] : (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ، ويقولون خمسة

---

(١) الورقة ١١١ ب - ١١٢ ب .

(٢) الورقة ١١١ ب .   (٣) الورقة ١١٢ ب ١١٤ أ .

(٤) الكهف : ٢٢ .

سادسهم كلبهم) ، يريد : رابع الثلاثة ، وسادس الخمسة .

قال أبو حاتم[١] : « يقال لواحد مع واحد : ثانى اثنين ، فتضيف ، وفى القرآن : (ثانى اثنين)[٢] للنبي عليه السلام وأبى بكر رحمه الله .

والقياس فى هذا الباب مرغوب عنه ، وإنما يتبع فيه ما قالت العرب ، ويحتمل القياس : ثانى واحد .

وفى القرآن : (ثالث ثلاثة)[٣] ، وهم ثلاثة ، ويحتمل القياس : ثالث اثنين. وقد جاء فى القرآن على الإضمار على هذا المذهب : (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم)[٤] ، يريد : رابع الثلاثة ، وكذلك : (خمسة سادسهم)[٤] ، يريد : سادس الخمسة » .

وذكر أن المذكر فى هذا الباب يغلب على المؤنث ، فيقال : ثالثة اثنين ، لامرأة مع رجل وامرأة ، فيغلب المذكر على المؤنث ولو كان رجل مع ألف امرأة .

قال أبو حاتم[٥] : « فإن كانت مع رجلين ، أو مع رجل وامرأة قلت : ثالثة اثنين ، لأن المذكر يغلب المؤنث ، فيصير الجمع على التذكير ، ولو كان رجل مع ألف امرأة » .

ثم تحدث عن مجىء هذا فى الأعداد المركبة فى المذكر والمؤنث نحو : حادى عشر أحد عشر رجلا إلى تاسع عشر تسعة عشر ، وحادية عشرة إحدى عشرة امرأة ، إلى تاسعة عشرة تسع عشرة .

٩ — هذا باب من العدد يحمل الكلام فيه على اللفظ مرة ، وعلى المعنى والأصل مرة[٦] .

---

(١) ورقة ١١٢ ب - ١١٣ أ
(٢) التوبة : ٤٠ .
(٣) المائدة : ٧٣
(٤) الكهف : ٢٢
(٥) الورقة ١١٣ أ
(٦) الورقة ١١٤ أ - ١١٦ ب

وذلك نحو : نفس ، فلفظها مؤنث ، ومعناها - إذا قصدوا بها رجلا - مذكر ، فيجوز في عددها مراعاة المعنى ، ومراعاة اللفظ ، نحو عندى نفس واحد ، أي : رجل واحد ، وعندى ثلاثة أنفس ، أي : رجال ، على مراعاة المعنى . وعندى ثلاثة أنفس على مراعاة اللفظ .

قال أبو حاتم[١] : « قالوا : هم ثلاثة أنفس ، المعنى : ثلاثة رجال ، فحمل الكلام على المعنى ، وعندى نفس واحد ، أي : رجل واحد .

وذكروا أن رؤبة قال : ثلاث أنفس . على تأنيث النفس » .

ثم ذكر أن العرب تغلب المؤنث على المذكر في التأريخ ، والسبب في ذلك : أنهم يعدون أيام شهور الهلال بالليالى ، لأن الهلال يرى فيها فتكون تلك الليلة من الشهر ، نحو : كتبت إليك لخمس بقين ، أو خلون .

ثم ذكر أن العرب يغلبون المؤنث على المذكر إذا اجتمعت الأيام والليالى ، فيقولون : مضت له خمس عشرة من بين يوم وليلة ، ولو قيل : خمسة عشر لكان جائزاً في القياس ، ولكن ليس إلى مخالفة كلام العرب سبيل .

قال أبو حاتم[٢] : « ويقولون : لقيته ليالى عمر - رحمه الله - ، وكان ذلك الأمر ليالى مروان ، وهذا الغالب على كلامهم حتى إنهم ليغلبون المؤنث إذا اجتمع المؤنث والمذكر ، فيقولون : مضت له خمس عشرة من بين يوم وليلة . قال الجعدى :

فطاف ثلاثا بين يوم وليلة ... يكون النكير أن تضيف وتجأرا

ولم يقل : ثلاثة ، وهو جائز في القياس ، ولكن ليس إلى مخالفة كلام العرب سبيل » .

١٠ - هذا باب نعت المؤنث الذى لا يشركه فيه المذكر[٣] .

---

(١) الورقة ١١٤ أ .

(٢) ١١٥ أ - ب .

(٣) الورقة ١١٦ ب - ١٢١ ب .

ذكر أبو حاتم في هذا الباب أن التاء تدخل في وصف المؤنث للفصل بينه وبين وصف المذكر إذا اشتركا في الوصف، نحو قائم وقائمة.

فإذا كان الوصف خاصاً بالمؤنث حذفت منه التاء لتخفيف اللفظ، نحو: امرأة حائض، وطالق، وطامث، وعارك، وشاة لبون، وحائل، وناقة عائذ.

ثم ذكر أن الوصف الخاص بالمؤنث يأتي بالتاء. إن أريد أن الأنثى تفعل أو ستفعل نحو: هي حائضة غدا.

قال أبو حاتم[1]: « فإن أردت في جميع هذا الباب أنها تفعل، أو ستفعل أنثت فقلت: هي حائضة غدا، أو طالقة يوم الجمعة، وقال الله عز وجل: (جاءتها ريح عاصف)[2]، على أنها قد عصفت وانقطع العصوف، وأما: (ولسليمان الريح عاصفة)[3] فالمعنى — والله أعلم — : تعصف إذا أمرها سليمان بإذن الله ».

ثم ذكر أن العرب قد تترك القياس فتأتي بوصف المؤنث الذي يشركه فيه المذكر بغير تاء، نحو: رجل عقيم وامرأة عقيم، ورجل أيم، وامرأة أيم، وناقة ضامر، وجمل ضامر، وناقة بازل، وجمل بازل.

ثم ذكر العلة في مجيء بعض هذه الصفات بغير تاء مع أنها قد تكون للذكور، نحو: امرأة مطفل، ومحمق، وظبية مغزل، وكاب مجر، وهي أن هذه الصفات تشبه الصفات الخاصة بالمؤنث، لأن الأطفال والغزلان والجراء أكثر ما تكون مع الأمهات لمكان اللبن.

قال أبو حاتم[4]: « فإن سئلت: لم طرحو الهاء من مطفل، وكابة مجر، وامرأة محمق، للتي تلد الحمقى، وظبية مغزل، ومثل هذا قد يكون للذكور؟.

---

(١) الورقة ١١٧ أ.
(٢) يونس: ٢٢
(٣) الأنبياء ٨١.
(٤) الورقة ١١٨ أ، ب.

فلأن هذا النحو أشبه طامثاً وحائضاً ، لأن الغزلان والأطفال والجراء أكثر ما تكون مع الأمهات لمكان الابن ، ولا تكون مع الآباء ، بل لا تعرف الآباء » .

ثم ذكر أن وصف المؤنث الذى لا يشركه فيه المذكر يأتى على وزن مفعل ، نحو : امرأة مذكر ، ومؤنث ، ومتئم ، فإذا كان ذلك عادة لها جاء الوصف على وزن مفعال نحو : امرأة مذكار ، ومئناث ، ومتئام .

ثم تحدث عن التصغير ، فذكر أن الصفات التى لا تاء فيها تصغر بدون تاء ، لأن تصغيرها مثل تكبيرها .

وذكر أن قوماً منهم الأخفش عللوا ذلك بأنها صفات مذكرة وصف بها المؤنث .

ثم استطرد فتحدث عن تصغير الإسم . وهذا ليس من الباب ، فذكر أن الاسم الثلاثى المؤنث الذى لاعلامة للتأنيث فيه ، تلحقه التاء عند تصغيره ، كقولهم فى دار : دويرة ، وعين : عيينة ، وقدر : قديرة .

وذكر أن بعض الكلمات شذت فصغرت بدون تاء ، وهى : قوس ، وحرب ، والناب من الإبل ، وعرس ، وذود ، فقالوا فى تصغيرها : قويس ، وحريب ، ونييب ، وعريس ، وذويد .

أما درع الحديد فإن تصغيرها بغير تاء ليس شاذاً : لأن بنى تميم يذكرون الدرع .

قال أبو حاتم[1] : « وأما درع الحديد : فدريع ، لأنها تذكر ، والتأنيث أغلب ، قال أبو حاتم : بنو تميم يذكرون الدرع » .

وكرر أبو حاتم الحديث عن تصغير هذه الكلمات فى باب تصغير

---

(١) الورقة ١٢٠ ب .

المؤنث .[١] . ثم ذكر أن الإسم المؤنث إذا كان على أربعة أحرف لا تلحق التاء فى تصغيره ، وشذ لحاقها فى قدام ووراء ، فقالوا : قديديمة ووريئة .

قال أبو حاتم[٢] : « وأما ما كان من المؤنث على أربعة أحرف فتصغيره بغير هاء إلا فى حرفين ، قالوا فى قدام ووراء : قديديمة ، ووريئة » .

وسوف يذكر العلة فى تصغيرهما بالتاء فى موضعين ، فى باب تصغير المؤنث[٣] ، وفى باب ما اجتمع عليه واختلف فيه من المؤنث الذى ليست فيه علامة التأنيث[٤] .

١١ — هذا باب فعيل الذى يجوز فيه مفعولة[٥] .

ذكر أبو حاتم فى هذا الباب أن العرب تحذف التاء من وصف المؤنث على (فعيل) إذا كان فى معنى مفعولة ، وذكرت معه الموصوفة نحو : امرأة صريع ، وكحيل ، وكف خضيب ، فإذا لم يكن فعيل فى معنى مفعولة لحقته التاء . نحو : امرأة ظريفة ، وكريمة ، وشريفة .

قال أبو حاتم[١] : « والعرب تحذف الهاء من فعيل إذا كان فى معنى مفعولة . يقولون : امرأة صريع ، فى معنى : مصروعة ، وكحيل ، لأن المعنى مكحولة ، وكذلك : كسير ودهين ، لأنهم إذا خافوا الالتباس قالوا : مفعولة ، وكف خضيب ، أى : مخضوبة .

وامرأة ظريفة وكريمة وشريفة وصغيرة ، فبالهاء ؛ لأنه لا يجوز فى مثل هذا مفعولة ، لا يقال : مظروفة .

فإذا لم تسكن الموصوفة مع الصفة لحقت التاء الوصف ، نحو : رأيت قتيلة بنى فلان ، حتى يعلم السامع أن الموصوف مؤنث .

---

(١) الورقة ١٣٥ ب . (٢) الورقة ١٢١ أ .
(٣) الورقة ١٣٦ أ (٤) الورقة ١٨٧ أ .
(٥) الورقة ١٢١ ب - ١٢٢ أ (٦) الورقة ١٢١ ب

قال أبو حاتم : [١] : « ويقال - إذا لم تكن الموصوفة مع الصفة - بالهاء ، تقول : رأيت قتيلة بنى فلان ، وكسيرة القوم ، حتى تعلم السامع أنك تعنى مؤنثا .

وفى القرآن : (والنطيحة) [٢] ، على لفظ الشاة » .

ثم بين أن الموصوفة إذا كانت محذوفة ، وكان فى الكلام دليل على أنها مؤنثة ، لم تلحق التاء الوصف نحو : رأيت كسيرا من النساء ، وقتيلا من النساء .

١٢ - هذا باب ما جاء بغيرها . لأن الغالب على النوع المذكور [٣] .

تحدث فيه عن الصفات التى تأتى غالبا للمذكور نحو : وصى ، وكفيل ، ولى ، وعديل ، وجرىء ، فإذا وصف بها المؤنث لم تلحقها التاء فيقال فلانة وصى فلان ، وهى كفيل ، وعديل ، وولى ، وجرىء .

وذكر أنهم ربما ألحقوا هذه الصفات التاء على القياس ، وعلى شركة المذكر .

قال أبو حاتم [٤] : « تقول : فلانة وصى فلان ، وهى كفيل وعديل وولى وجرىء ؛ لأن الغالب على هذا الباب المذكور ، ولا يكاد يكون - مثل الوكالة ولا الحماية - فى النساء .

وكذلك : فلانة شاهدى ، وفلانة أميرنا ، وأميرنا امرأة .

وربما قالوا : كفيلة ووصية ونحوها بالهاء ، على القياس ، وعلى شركة المذكر ، قال ابن همام السلولى :

فلو جاءوا برملة أو بهند ... لبايعنا أميرة مؤمنينا » .

ثم تحدث عن الوصف بالمصدر ، فذكر أنه يلزم الإفراد والتذكير نحو :

---

(١) الورقة ١٢١ ب .
(٢) المائدة ٤ : ٣ .
(٣) الورقة ١٢٢ أ - ب .
(٤) الورقة ١٢٢ أ .

رجل عدل ، وامرأة عدل . وقوم عدل ، وربما أنث وجمع نحو : امرأة عدلة، وقوم عدول .

١٣ - هذا باب فعول فى صفة المؤنث [١] .

ذكر فيه أبو حاتم أن صفات المؤنث على وزن (فعول) إذا كانت بمعنى فاعلة ، فإنهم يريدون بها كثرة الفعل والمبالغة فيه ، ولا تلحقها التاء نحو : امرأة شكور ، أى : كثيرة الشكر ، وصبور ، أى : معتادة للصبر ، وولود: كثيرة الولادة .

فإذا كانت بمعنى المفعول بها لحقتها التاء ، ليفصلوا بين الوصفين فى اللفظ حين اختلف معناهما ، نحو ركوبة وقتوبة وحلوبة .

وربما حذفوا منها التاء نحو : شاة حلوب ، ورغوث .

ولم يقصر أبو حاتم الباب على صفات المؤنث التى جاءت على وزن فعول كما ذكر فى عنوانه ، بل ذكر فيه أن وصف المؤنث إذا أريد به المبالغة يأتى على وزن (مفعال) و (مفعيل) نحو : امرأة معطاء ومحسان ومعطار ، وامرأة معطير ومئشير .

كما تحدث عن مجىء وصف المؤنث على وزن فعيل للمفردة والجمع فى قولهم هى صديق . وهن صديق ، وبين أن (صديقا) يوصف به المذكر مفردا وجمعا نحو : هو صديق ، وهم صديق ، واستشهد على وصف الجمع به بقوله تعالى [٢] : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) كما استشهد على مجيئه وصفا لجمع المؤنث بقول جرير :

دعانا الهوى ثم ارتمين قلوبنا بأعين أعداء ، وهن صديق

١٤ - هذا باب الجميع الذى بينه وبين واحدته هاء التأنيث . ثم هو على

---

(١) الورقة ١٢٣ أ - ١٢٥ أ.

(٢) الشعراء : ١٠٠ .

بنيتها وهيئتها (١) .

تحدث فيه عن اسم الجنس الذى يفرق بينه وبين واحده بالتاء نحو : تمر وبر وشعير ورطب ، وذكر أنه مذكر عند أكثر العرب ، فيقولون : هذا شجر ، وهذا نخل ، وهذا رمان ، وأن أهل الحجاز يؤنثون بعضها ، ولا يقيسون ذلك فى كل أسماء الجنس ، بل سمع ذلك منهم فى بعضها، يقولون : هى البقر ، وهى النخل ، وهى النحل ، وهى العسل والضرب ، وذكر شواهد من القرآن الكريم ومن أشعار العرب .

قال أبو حاتم (٢) : وربما أنث أهل الحجاز وغيرهم بعض هذا ، ولا يقيسون ذلك فى كل شىء ، ولكن فى بعض الأشياء ، فيقولون : هى البقر، وهى النخل ، وهى النحل ، وفى القرآن : (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى (٣)) ، وقال : (يخرج من بطونها شراب (٤)) ، فأنث ، وقال الشاعر .

. . . . . كالثور يضرب لما عافت البقر

والنحل يذكر ويؤنث ، قال الله تعالى : (كأنهم أعجاز نخل خاوية (٥)) وقال عز وجل : (كأنهم أعجاز نخل منقعر (٦)) .

ثم ذكر أن أسماء الجنس المذكرة يجوز أن يجىء نعتها مفردا مراعاة للفظ ، وأن يجىء جمعا مراعاة المعنى نحو : شجر أخضر ، وخضر ، وحصى أسود ، وسود ، وفى القرآن (٧) (من الشجر الأخضر نارا) .

١٥ — هذا باب ما يستوى فيه الذكر والأنثى (٨) .

---

(١) الورقة ١٢٥ أ — ١٢٨ أ .
(٢) الورقة ١٢٥ أ ، ب .
(٣) النحل : ٦٨ .
(٤) النحل ، ٦٩ .
(٥) الحاقة : ٧ .
(٦) القمر : ٢٠ .
(٧) يس : ٨٠ .
(٨) الورقه ١٢٨ أ — ١٣٠ ب .

ذكر فيه ما يستوى فيه المذكر والأنثى نحو: أحد، وكراب، وصافر، وعريب، وديار، وكتيع، وطورى، وطمش، ونافخ صرمة، ودبيج، وأرم.

فهذه الألفاظ تستعمل للنساء كما تستعمل للرجال؛ ولا تستعمل إلا فى النفى. يقال: ما فى الدار من النساء أحد، وما بها منهن كراب، ولا صافر، ولا عريب، ولا ديار، ولا كتيع، ولا طورى، كما يقال: ما فى الدار من الرجال أحد. ...

وكرر أبو حاتم الحديث عن هذه الألفاظ اللازمة للنفى فى باب بيان ما اجتمع عليه واختلف فيه من المؤنث [1].

وذكر مما يستوى فيه المذكر والمؤنث: مثل، وغير، وأفضل، وبعض، وكل، ومن، وما؛ وأنه يجوز فيها مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى.

وذكر من الباب: عمدة، وقدوة، وسوقة، وروقة، وبين أنها تستعمل للذكر والأنثى والمفرد والمثنى والجمع بلفظ واحد.

ثم استطرد أبو حاتم فذكر شيئا يتصل بالباب السابق، وهو أن من أسماء الجنس ما شذ عن نظائره، فجاء للواحد بلا تاء، وللجنس بالتاء. نحو قولهم للواحد: جبء، وكمء، وفقع، وللجنس: كمأة وجبأة وفقعة. والباب أن يقولوا للواحد بالتاء، وللجنس بلا تاء، نحو: تمرة وتمر.

١٦ — هذا باب الجمع [2].

ذكر فيه أن جموع التكسير كلها مؤنثة، لأن بناء مفردها قد تغير، وأن أسماء الجنس التى يفرق بينها وبين واحدها بالتاء مذكرة؛ لأن بناء واحدها لم يتغير.

---

(١) الورقة ١٣٦ ب.

(٢) الورقة ١٣٠ أ — ب.

قال أبو حاتم(١) : « اعلم أن الجمع كله مؤنث إلا ما ذكرت لك مما بينه وبين واحده الهاء مثل البر والشعير والتمر ، وإلا الأجناس مثل الخز والقز ، فإنه جمع مذكر .

وإلا فما أزلته عن هيئة الواحد فهو مؤنث ، تقول : هى الأبيات والبيوت ، والأفلس والفلوس ، والأكلب ، والكلاب ، والفتية ، والصبية .

ومثل بأمثلة كثيرة من جموع التكسير ، ثم قال(٢) : « وما لم تغير بناء الواحد منه فمذكر ، نحو : البيض ، والصوف ، والكلم ، لأنك تقول : بيضة ، وصوفة ، وكلمة ، فلا تغير بناء الواحدة » .

١٧ — هذا باب ما حذفوا الهاء استغناء عنها ، وربما أثبتوها ، ولو حذفت لفهم الكلام(٣) .

ذكر فيه أبو حاتم أن العرب يدخلون التاء فى المؤنث إذا كان المذكر يشاركه فى اللفظ نحو : حمار وحمارة ، وذئب وذئبة ، وغلام وغلامة ، وشيخ وشيخة ، وبرذون وبرذونة .

ولا يدخلون التاء على المؤنث إذا كان المذكر لا يشاركه فى اللفظ نحو : حمار وأتان وجدى وعناق ، وحمل الذكر ، ورخل الأنثى ، وتيس وعنز ، وفرس الذكر ، وحجر الأنثى .

وذكر أن العرب يقولون : فرس ذكر ، وفرس أنثى ، ولم يقولوا : فرسة ، وكان القياس أن تقال ، إلا أن كلام العرب لا يخالف .

ثم ذكر أن العرب قد يدخلون التاء على المؤنث الذى لا يشاركه فى اللفظ مذكر ، ولو حذفوها لاستغنوا عنها إلا أنهم يدخلونها حرصا على بيان التأنيث نحو : جمل وناقة ، وغلام وجارية ، وتيس ولعجة .

(١) الورقة ١٣٠ أ . (٢) الورقة ١٣٠ ب .
(٣) الورقة ١٣٠ ب - ١٣٢ ب .

١٨ ــ باب تقديم فعل المؤنث[1] .

ذكر فيه أبو حاتم أن الفاعل إذا كان اسما ظاهرا مجازى التأنيث ، سواء كان مفردا أو جمعا ، وتقدم فعله ، ولم يفصل بينهما ، فتأنيث الفعل هو الوجه ، وتذكيره جائز ، وكذلك نائب الفاعل نحو قوله تعالى : (وجمع الشمس والقمر)[2] وقوله : (فمن جاءه موعظة من ربه)[3] ، و (قد جاءتكم موعظة من ربكم)[4] وفى الجمع : (جاءهم البينات)[5] ، و (جاءتهم البينات)[6] .

فإن فصل بشىء بين الفعل والفاعل حسن التذكير ولم يكره ، نحو قوله تعالى : (وأخذ الذين ظلموا الصيحة)[7] ، وقوله : (وأخذت الذين ظلموا الصيحة)[8] .

أما إذا كان الفاعل اسما ظاهرا حقيقى التأنيث وتقدم الفعل وجب تأنيثه نحو : قامت المرأة ، ونفرت الناقة .

وذكر أنه فصل بينهما فى تركيب نادر وهو قولهم : حضر القاضى امرأة ، وذكر أنه لا يقاس عليه .

وذكر أن الفاصل بين الفعل والفاعل سد مسد حرف التأنيث ، وذكر أن علة تقديم (القاضى) هى إرادة التعظيم ، وأنه لا يؤخر .

قال أبو حاتم[9] : « فأما فعل الحيوان من مثل : قامت المرأة ، ونفرت الناقة ، وعلفت الشاة ، فلا يكاد أحد يذكره ، وقد قالوا فى حرف نادر : حضر القاضى امرأة ، ولا يقاس مثل هذا خاصة .

---

(١) الورقة ١٢٢ ب .
(٢) القيامة : ٩
(٣) البقرة : ٢٧٥
(٤) يونس : ٥٧
(٥) آل عمران : ٨٦
(٦) البقرة : ٢٠٩
(٧) هود : ٦٧
(٨) هود : ٩٤
(٩) الورقة ١٣٢ ب

ويقولون : هذا الذى بين الفعل والفاعل سد مكان حرف التأنيث .

ومما حسن هذا الحرف الشاذ النادر : أن القاضى متقدم لا يؤخر عن موضعه إرادة التعظيم له بالتقديم » .

ثم ذكر أن الفعل إذا تقدم وكان الفاعل جمعا حقيقى التأنيث ، فالتذكير والتأنيث فيه معتدلان كثيران نحو : قالت النساء ، وقال النساء ، وهبت الرياح وهب الرياح ، وقوله تعالى : (وقال نسوة)[١] وقوله تعالى : (لا يحل لك النساء)[٢] وقول جرير :

. . . . . . إذا هب أرواح الشتاء الزعازع

وقول الشاعر :

إذا هبت الأرواح من نحو جانب   به آل مى هاج حزنى هبوبها

ثم ذكر أن الفاعل إذا كان ضميرا مفردا أو مثنى أو مجموعا يعود إلى متقدم ، فلابد من بيان التأنيث والتثنية والجمع ، نحو : جاءتنى رقعة فلان فسرتنى ، وقامت أمتاك فضربتا زيدا ، وقامت إماء الله فضربن زيدا .

٣٩ — هذا باب تصغير المؤنث[٣] .

تحدث فيه عن تصغير الاسم الثلاثى المؤنث الخالى من التاء وذكر أن التاء تلحقه فى التصغير كقولهم فى تصغير عين وأذن : عيينة وأذينة ، وذكر أن ما جاء تصغيره بغير تاء شاذ فى كلمات يسيرة . هى : قوس ، وحرب ، وعرس ، وناب ، وذود ، وقد سبق أن ذكر ذلك فى باب نعت المؤنث الذى لا يشركه فيه المذكر[٤] .

وذكر أن الاسم المؤنث الثلاثى المحذوف منه حرف يرد إليه المحرف

---

(١) يوسف : ٣٠   (٢) الأحزاب : ٥٢ .

(٣) الورقة ١٣٥ أ — ١٣٦ أ

(٤) الورقة ١٢٠ ب وانظر ص ١٢٣ هنا

المحذوف فى التصغير ، وتلحقه التاء كقولهم فى تصغير يد ، وشفة ، وعدة : يدية ، وشفيهة ، و[illegible]ة .

ثم ذكر أن من يؤنث أسماء الجنس نحو النحل والبقر لا يصغرها بالتاء ، لئلا يشتبه تصغيرها بتصغير واحدها .

ثم بين أن صفات المؤنث الثلاثية الخالية من التاء نحو : امرأة عدل ، لا تلحقها التاء فى التصغير .

ثم تحدث عن تصغير المؤنث الرباعى فأكثر ، الخالى من التاء نحو : عقرب ، وعقاب ، وزينب ، فذكر أن التاء لا تلحق المصغر .

وقد سبق أن ذكر ذلك فى باب نعت المؤنث الذى لا يشركه فيه المذكر[1] ، وذكر فيه أنه شذ لحاق التاء فى تصغير قدام ووراء ، وذكر هنا لحاق التاء فى تصغيرهما فى قولهم : قديديمة ، ووريئة ، وعلل له بأن كل مؤنث على أربعة أحرف أو أكثر يتبين تأنيثه بفعل من أفعاله ، أو بنعته ، أو بالإخبار عنه ، وقدام ووراء ظرفان لا فعل لها ولا نعت ولا يخبر عنهما ، فليس هناك شىء يبين تأنيثهما ، فألحقوا تاء التأنيث فى تصغيرهما ليتبين تأنيثهما .

وسوف يكرر هذا الكلام فى موضع ثالث[2] .

٢٠ ــ هذا باب ما اجتمع عليه واختلف فيه من المؤنث الذى ليست فيه علامة التأنيث[3] .

تحدث فيه أبو حاتم عن المؤنثات السماعية التى اتفق على تأنيثها ، أو اختلف فيه ، وما جاء منها بوجهين : التذكير والتأنيث من الحيوان والطير والكواكب وأعضاء الإنسان . وأسماء الجبال ، والرياح ، والسماء ، والنار وأسمائها ، والخمر وأسمائها وصفاتها .

وأهم ما يتميز به هذا الباب ما يلى :

---

(١) الورقة ١٢١ أ

(٢) الورقة ١٨٧ أ وانظر ص ١٥٠ هنا

(٣) الورقة ١٢٦ أ

١ ـ عناية أبي حاتم بذكر لغات العرب فى تذكير بعض الكلمات أو تأنيثها ، ومن أمثلة ذلك :

(أ) قوله[١] : « والطريق يؤنثه أهل الحجاز ، ويذكره أهل نجد وأكثر العرب ، والقرآن يدل على التذكير ، قال : «وإلى طريق مستقيم»[٢] وربما قال الحجازى : طريق بعيدة وقريبة » .

(ب) وقوله[٣] : « والهدي مذكر إلا فى لغة بنى أسد . يقولون : هذه هدى حسنة .

والكلاء مذكر ، و بعضهم يؤنثه » .

٢ ـ ذكر أبو حاتم كثيرا من أقوال اللغويين ـ الذين شافههم ـ فى تذكير بعض الكلمات أو تأنيثها . ومن أمثلة ذلك :

(ا) قوله[٤] «والذراع مؤنثة، وقد ذكره بعضهم ، واللغة الجيدة التأنيث ، سمعت اللغتين من أبي زيد الأنصارى ، وسمعته يقول : ثلاث أذرع ، وأنشدنى فى صفة قوس :

أرمى عليها وهى فرع أجمع   وهى ثلاث أذرع وإصبع».

(ب) وقوله[٥] : « والقفا يؤنث ويذكر ، وقال لى الأصمعى : القفا مؤنثة ولا يذكرها أحد ، فعجبت منه ، وحكى لى عن الهذلى قوله : « هى قفا غادر شر» ثم أنشدنى مرة أخرى :

* وهل جهلت يا قفى التتفلة *

فقلت : ألا قال : يا قفية ؟ ألم تزعم أن القفا مؤنثة ، فقال : دع ذا ، كأنه يقول : هذا الرجز ليس بعتيق كأنه من قول خلف أو بعض المولدين.

---

(١) الورقة ١٥٧ ب .   (٢) الأحقاف ٣٠ .

(٣) الورقة ١٥٨ أ .   (٤) الورقة ١٤٥ ب .

(٥) الورقة ١٤٩ ب ـ ١٥٠ أ

وأما أبو زيد فكان يقول لنا كثيرا : في الجسد أربعة أشياء تؤنث وتذكر : الذراع ، والقفا ، والعنق ، واللسان » .

(ج) وقوله[١] : والضرس مذكر ، وربما أنثوه – زعموا – على معنى السن ، وأنكر الأصمعي تأنيثه فأنشدناه قول دكين الراجز :

* ففقئت عين وطنت ضرس *

فقال : إنما هو : وطن الضرس ، فلم يفهمه الذي سمعه ، أخطأ سمعه ، وإنما يقال : ثلاثة أضراس » .

(د) وقوله[٢] : « السلاح مؤنثة ومذكرة حدثني بذلك أبو زيد عن العرب » .

(ه) وقوله[٣] : « وقسّا : اسم بلد ، مقصور مؤنث ، أخبرني بذلك أبو زيد »

٣ – نقل أبو حاتم كثيراً من أقوال الأعراب والفصحاء الذين شافههم ، وقد ذكرت أمثلة لذلك في مقدمة البحث[٤] .

٤ – عني أبو حاتم ببيان ما جاء على ألسنة العامة . وهذا من ميزات الكتاب ، لأنه يبين لنا ما جاء على ألسنة الفصحاء وما يقوله العامة ، ومن أمثلة ذلك :

(ا) قوله[٥] : « ولا يجوز في تصغير العين – وما أشبهها – : عوينة ، وقد أولعت بها العامة . ويقولون : ذو العوينتين ، وإنما هو : ذو العيينتين .
ويقولون : به عويب ، وهو خطأ ، إنما هو عييب » .

---

(١) الورقة ١٥٠ أ . (٢) الورقة ١٧١ أ
(٣) الورقة ١٧٥ ب . (٤) ص ١٠٥ ، ١٠٦
(٥) الورقة ١٣٩ أ

(ب) وقوله[1] : « وتميم يقولون : رخل ـ بكسر الراء وإسكان الخاء ـ ولا يقول أحد من الناس : رخلة ، إلا المخطئون من العامة » .

(جـ) وقوله[2] : « والقدوم : التي ينحت بها ، مؤنثة ، والدال خفيفة ، ولا يجوز تثقيلها كما تقول العامة » .

(د) وقوله[3] : « والعامة تخطىء فتقول : آصع ، وإنما هي أصوع ، ولا يقال : آصع » .

وفي الباب مواضع أخرى كثيرة ذكر فيها ما جاء على ألسنة العامة[4] .

٥ — مع أن أبا حاتم عقد هذا الباب للحديث عن المؤنثات السماعية ، إلا أنه تحدث فيه عن كثير من المسائل النحوية والصرفية ، كحذف الفاعل والجر على الجوار ، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، والتقديم والتأخير ، والتغليب ، والمنع من الصرف ، والنعت والبدل ، والعدد ، والجموع ومجيء المفرد مراداً به الجمع ، وجمع الجمع ، وأسماء الجمع ، وأسماء الجنس ، وصوغ اسم الفاعل واسم المفعول من الأجوف اليائي ، والقلب المكاني ، والتصغير ، والنسب ، والإبدال .

ونعرض فيما يلي بعض الأمثلة للمسائل النحوية والصرفية التي تحدث عنها في هذا الباب .

— حذف الفاعل ، ونصب الظرف على الظرفية :

قال[5] : « ويقال : هبت جنوباً ، وهبت شمالا ، على إضمار : هبت الريح جنوبا ، قال جرير :

---

(١) الورقة ١٥٩ أ .	(٢) الورقة ١٦٥ ب .

(٣) الورقة ١٦٧ ب .

(٤) انظر منها الورقة ١٤٢ ب ، ١٥٩ ب ، ١٦٧ أ .

(٥) الورقة ١٦٨ ب .

هبت شمالا فذكرى ما ذكرتم عند الصفاة التى شرقى حورانا

نصبت (اشرقى حورانا)، بالظرف .

الجر على المجاورة :

قال[١] : « وأما قول العجاج :

* كأن نسج العنكبوت المرمل *

فالصفة للنسج ، وجره على الجوار : لأن ما قبله مجرور » .

— حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه :

قال[٢] : « وفى القرآن . (والعير التى أقبلنا فيها)[٣] ، والعير التى حملت الأمتعة ، وإنما أراد — والله أعلم بقوله — : (واسأل القرية)[٣] : أى أهل القرية والعير : أهل العير » .

التغليب :

قال[٤] : « والضبع أنثى ، والجمع الضباع ، وثلاث أضبع ، والذكر : ضبعان ، والتصغير ضبيعة .

ولم يقولوا فى جمعه : ضباعين . اكتفوا بجمع المؤنث ، لأن الضبع الغالب على الكلام ، فاستغنوا بجمع الضبع عن أن يجمعوا الضبعان .

وليس من المؤنث شىء غلب المذكر إلا هذا » .

وأبو حاتم هنا ذكر المؤنث، والمذكر ، والعدد، والجمع، والتصغير والاستغناء بجمع المؤنث عن جمع المذكر ، لأن المؤنث غلب المذكر ، فى أربعة أسطر ، وفعل هذا كثيراً فى هذا الباب . وهذا راجع لطبيعة الباب ، فهو يتحدث عن

---

(١) الورقة ١٠٣ ب .

(٢) الورقة ١٦٣ ب وانظر ١٦٠ ب .

(٣) يوسف ٨٢ .　　(٤) الورقة ١٥٩ ب .

تأنيث الكلمات أو تذكيرها ، ويستدل على ذلك بتصغيرها أو بجمعها أو بمنعها من الصرف ، أو بإلحاق التاء في عددها .

المنع من الصرف :

تحدث أبو حاتم في هذا الباب عن منع بعض الكلمات من الصرف ، فذكر مما منع للوصفية ووزن الفعل . أقرع[١] ، ومما منع للعلمية والتأنيث : لبن[٢] ، وذكاء[٣] ، وشعوب[٤] وقدس[٥] وكبكب[٦] ، وأجا[٧] ، وسلمى[٨] وكحل[٩] ، وذكر أنها تصرف في ضرورة الشعر .

قال أبو حاتم[١٠] : « قال الشاعر :

ولو طلبونى بالعقوق أتيتهم بألف أؤديها إلى القوم أقرعا

أقرع صفة الألف إلا أنه أفعل ، فهو منصوب في موضع الجر » .

وقال[١١] : « لبن : اسم جبل مؤنث ، ولذلك لم يصرف في أشعار الفصحاء . قال الراعي :

سيكفيك الإله ومسنمات كجندل لبن تطرد الصلالا »

وكرر هذا الكلام في موضع آخر[١٢] .

وقال[١٣] . « الشمس مؤنثة ، وكذلك كل اسم للشمس مثل ذكاء ، تقول: طلعت ذكاء ، ممدودة غير مصروفة ، لأنها معرفة » .

---

(١) الورقة ١٥٥ أ .

(٢) الورقة ١٦٠ ب — ١٧٤ ب .

(٣) الورقة ١٦٧ أ

(٤) لورقة ١٧١ ب .

(٥-٧) الورقة ١٧٤ أ

(٨) الورقة ١٧٤ ب .

(٩) الورقة ١٧٥ ب .

(١٠) الورقه ١٥٥ أ .

(١١) الورقة ١٦٠ ب

(١٢) الورقة ١٦٤ ب

(١٣) الورقة ١٦٧ أ .

وقال[1] : « وشعوب : اسم للمنية ، مؤنث غير مصروف ، لأنه معرفة بغير ألف ولام » .

وقال[2] : « قدس : اسم جبل مؤنث لا ينصرف .

كبكب مؤنثة : اسم جبل ، غير مصروف ، ويدلك على التأنيث ترك الصرف . قال الأعشى :

. . . . في رأس كبكبا

وقال[3] : « أجأ : اسم جبل مؤنث لا ينصرف ، وبعضهم يهمزه ، وبعضهم لا يهمزه » .

وقال[4] : « كحل ، غير مصروفة : اسم للسنة الشديدة ، مؤنث ، فلذلك لم يصرف . قال سلامة :

قوم إذا صرحت كحل بيوتهم ... مأوى الضريك ، ومأوى كل قرضوب

وإن شئت صرفتها في الشعر ، لأنه موضع اضطرار لإقامة الوزن » .

النعت :

ذكر أبو حاتم في هذا الباب أن كل شيء من النعوت يقوم مقام المنعوت فهو مثله في التذكير أو التأنيث .

قال[5] : « الخمر مؤنثة ، وذلك المشهور ، وقد ذكرها قوم من العرب فصحاء .

وكل شيء من نعوت الخمر يقوم مقامها فهو مؤنث مثلها ، مثل : المدامة ، والراح ، والخندريس ، وذلك أن الخمر معروفة بهذه النعوت وما أشبهها ، كما قالوا في صفة النساء : الخود ، والضناك ، لأنك تقصد إلى المرأة .

---

(١) الورقة ١٧١ ب .
(٢) الورقة ١٧٤ أ .
(٣) الورقة ١٧٤ ب .
(٤) الورقة ١٧٥ ب
(٥) الورقة ١٧٧ ب - ١٧٨ أ .

وكذلك نعوت الرياح ، وغيرها من المؤنث والمذكر ، تقوم مقام الاسم».

العـــدد :

كثر حديث أبي حاتم عن العدد في هذا الباب ، فكان يستدل على تأنيث الكلمة بسقوط التاء من عددها من ثلاث إلى تسع وعلى تذكيرها بثبوت التاء ، ومن أمثلة ذلك :

(ا) قال[١] : « ومما في الحيوان بغير هاء من المؤنث : العين التي يبصر بها ، وثلاث أعين ، وثلاث أعيان » .

(ب) وقال[٢] : « والأذن مؤنثة ، وثلاث آذان » .

(ج) وقال[٣] : « والكرش مؤنثة ، وثلاث أكراش » .

(د) وقال[٤] : « وفي الحديث : (المؤمن يأكل في معى واحد ، والكافر يأكل في سبعة أمعاء ، فالهاء في سبعة تدل على التذكير في الواحد » .

(ه) وقال[٥] : « والإبط مذكر . . . . وثلاثة آباط » .

(و) وقال[٦] : « العضد مؤنثة . . . . وثلاث أعضاد » .

(ز) وقال[٧] « ويقال : هذا ثوب سبع في ثمانية ، لأنه يريد : سبع أذرع ، فأنث ، في ثمانية أشبار ، فألحق الهاء ، لأن الواحد منها مذكر ، يقال : هذا شبر » .

جمع التكسير :

ذكر أبو حاتم جموع كثير من المؤنثات السماعية التي ذكرها في هذا الباب ، ومن أمثلة ذلك :

---

(١) الورقة ١٢٨ ب .
(٢) الورقة ١٤٠ أ .
(٣) الورقة ١٤٢ أ .
(٤) الورقة ١٤٢ ب — ١٤٣ أ
(٥) الورقة ١٤٥ أ
(٦) الورقة ١٤٥ أ.
(٧) الورقة ١٤٥ب

(أ) قال [١] « وكذلك : العيون ، الضم هو الوجه ، وبعض العرب يقولون : العِيون ، فيكسر العين ، وكذلك جميع الباب ، مثل : العيوب ، والغيوب ، والجيوب ، والشيوخ » .

ثم قال [٢] : « ورجل عيون ، أى : شديد العين مفتوحة ، وقوم عين ، وعين ، ودجاجة بيوض ، ودجاج بيض ، وبيض ، وصيود ، وصيد ، وصيد ، وجميع هذا الباب ينقاس » .

(ب) وقال [٣] : « والكرش مؤنثة ، وثلاث أكراش ، وهى الكروش » .

(ج) وقال [٤] : « العقب مؤنثة ، وثلاث أعقاب .

ويقال : أتيتك فى عقبان الشهر ، وفى كسى الشهر ، والجمع الأعقاب والأكساء » .

(د) وقال [٥] : « والعلباء مذكر ، وهى عصبة فى العنق .... والجمع : علابى ، مشددة غير مهموزة » .

(هـ) وقال [٦] : « وللمتن مؤنث ، وربما ذكرها بعضهم ... والجميع المتون » .

(و) وقال [٧] : « وأما جمع العجوز فعجز - بضمتين - وإن شئت سكنت الجيم ، وهى العجائز » .

(ز) وقال [٨] : « والقفا يذكر ويؤنث ، .... ويقال : ثلاثة أقفاء ، ولا يقال : أقفية ، ويقال : هى القفى ، والقفى » .

(ح) وقال [٩] : « والسن مؤنثة ، وثلاث أسنان .

ولا يقال لجمع السن سنان ، كما يقول من لا يعقل ، إنما السنان : سنان الرمح ، والجمع : أسنة » .

---

(١) الورقة ١٣٨ ب - ١٢٩ أ
(٢) الورقة ١٣٩ ب
(٣) الورقة ١٤٧ أ
(٤) الورقة ١٤٤ أ
(٥) الورقه ١٤٤ ب
(٦) الورقة ١٤٧ ا
(٧) الورقة ١٤٩ أ
(٨) الورقة ١٤٩ ب - ١٥٠ أ
(٩) الورقة ١٥٠ أ

(ط) وقال[١]: « والصقر مذكر ، . . وثلاثة أصقر ، وهي الصقور ، والصقورة ، كما قالوا : الفحول ، والفحولة » .

والجموع التي ذكرها أبو حاتم في الباب كثيرة جدا ، فقد ذكر جموع أكثر المؤنثات السماعية التي أوردها في الباب .

مجيء المفرد مراد به الجمع :

ذكر أبو حاتم أن المفرد قد يأتي مرادا به الجمع ، ذكر ذلك وهو يتحدث عن الأمعاء ، وذكر أن القطامي جاء به مفردا ، وهو يريد الجمع ، ونظر لذلك بقوله تعالى : (أو الطفل الذين لم يظهروا)[٢] والمراد : الأطفال .

قال أبو حاتم[٣] : « وأما الأمعاء فواحدها معى ، ووزنه : رضى ، وأما القطامي فجاء به جمعا وهو واحد ، كما قال الله عز وجل : (أو الطفل الذين لم يظهروا)[٢] ولم يقل: الأطفال ، فقال :

كأن نسوع رحلي حين ضمت حوالب عرزا ، ومعى جياعا

والوجه : جائعا » .

جمع الجمع :

ذكر أبو حاتم في هذا الباب ـ وهو يتحدث عن المؤنثات السماعية ـ ذكر أن جمع بعض الكلمات قد يجمع ، ومما ذكره من جمع الجمع : أضالع ، وأكارع . ومصارين .

قال[٤] : « والضلع مؤنثة . . . وثلاث أضلع ، وهي الضلوع ، وربما قالوا في الجمع : أضالع ، كأنها جمع أضلع ، أي : جمع الجمع » .

وقال[٥] : « والكراع مؤنثة . . . وثلاث أكرع ، وهي الأكارع ، يجمع الأكرع » .

---

(١) الورقة ١٦٢ أ (٢) النور : ٣١ (٣) الورقة ١٤٢ ب
(٤) الورقة ١٤٦ ب. (٥) الورقة ١٤٩ أ .

وقال [١]: « وللمصير من مصران البطن مذكر ، والجمع: مصران، ويجمع مصران على مصارين » .

صوغ اسم الفاعل ، واسم المفعول من الأجوف اليائي .

ذكر أبو حاتم ـ عندما ذكر أن العين مؤنثة ـ ذكر أن اسم الفاعل من (عنت فلانا) : عائن ، وأن اسم المفعول منه معين ، ويجوز تصحيح الياء فيقال : معيون .

قال [٢] : « ويقال: عنت فلانا ، أي: أصبته بعين ، وأنا عائن ، والمفعول به : معين ، ويجوز : معيون ، قال عباس بن مرداس السلمي :

قد كان قومك يحسبونك سيدا   وأخـال أنك سيد معيون

أي : أصابته عين » .

القلب المكاني :

ذكر أبو حاتم أن (فوق) السهم ، و (فوقة) السهم يجمعان على (فوق) ويقال في (فوق) : (فقى) وذكر أن فيها قلبا مكانيا بتقديم اللام على العين.

قال [٣] : « وهذا فوق السهم ، وفوقة السهم .... وفوق ، وثلاثة أفواق . وثلاث فوقات ، وفوق ، وفقى ، مقلوبة موضع العين إلى موضع اللام » .

التصغير :

تحدث أبو حاتم في هذا الباب عن تصغير كثير من الكلمات التي ذكرها فيه ، وأمكنني جمع ما ذكره من مسائل التصغير فيما يلي :

(ا) ذكر أن الكلمات المؤنثة الثلاثية الخالية من التاء تلحقها التاء عند تصغيرها [٤] ، وذكر تصغير الكلمات التالية : أذن : أذينة [٥] ،

(١) الورقة ١٤٩ أ-ب   (٢) الورقة ١٣٩ ب

(٣) الورقة ١٨٧ ب   (٤) الورقة ١٤٦ أ .

(٥) لورقة ١٤٠ أ .

كف : كفيفة[١] ، سن : سنينة[٢] ، قدر : قديرة[٣] ، رخل : رخيلة[٤] ، ضبع : ضبيعة[٥] ، عين : عيينة[٦] .

(ب) ذكر أن الثلاثى المؤنث الخالى من التاء المحذوف منه حرف ، يرد إليه المحذوف منه فى التصغير ، وتلحقه التاء نحو : يدية فى تصغير يد .

قال[٧] : « واليد مؤنثة . . . وكذلك اليد : إذا اتخذت عند رجلا يداء والتصغير في ذلك كله : يدية ، رددت الياء المحذوفة من اليد ؛ لأنه كان بعد الدال ياء فحذفت فإذا صغرت رددتها » .

(ج) ذكر أبو حاتم فى موضعين سابقين[٨] من الكتاب أن تصغير ذود ، وحرب ، وقوس ، بغير تاء شاذ ؛ لأنها مؤنثة ثلاثية ، وذكر هنا أنها صغرت بدون تاء ؛ لأنها أشبهت المصادر .

قال[٩] : « والذود من الإبل مؤنثة ... والتصغير : ذويد ؛ لأنها أشبهت المصادر ، كما أشبهتها حرب وقوس » .

(د) ذكر أبو حاتم أن الكلمتين إذا تشابهتا خصت كل واحدة منهما بتصغير ، دفعا للبس ، وذكر من ذلك تصغير ضحى على ضحى بدون تاء مع أنها مؤنثة ، ولم تلحقها التاء فى التصغير لئلا يلتبس تصغيرها بتصغير ضحوة ، وتصغير النور — ضد الظلمة — على نوير ، وتصغير النور جمع النار على نويرات .

---

(١) الورقة ١٤٨ أ

(٢) الورقة ١٥٠ أ.

(٣) الورقه ١٥١ أ.

(٤) الورقة ١٥٩ أ .

(٥) الورقة ١٥٩ ب

(٦) الورقة ١٣٩ أ

(٧) الورقة ١٤٧ ب

(٨) فى باب نعت المؤنث الذى لايشركه فيه المذكر الورقة ١٢٠ ب ، وباب تصغير المؤنث الورقة ١٣٥ ب

(٩) الورقة ١٥٧ أ

قال[١] : « والضحى مؤنثة ... والتصغير : ضحي ، ولم يقولوا : ضحية ، لئلا يختلط بتصغير ضحوة » .

وقال[٢] : « والنار مؤنثة وثلاث أنور ، وهي النيران ، والنور .

وما النور من الأنوار فواحد مذكر ، وسمعت أبا زيد يقول : تصغير النور جماعة النار ـ : نويرات ، وأما النور ـ من الأنوار ـ خلاف الظلمة فتصغيره : نوير » .

(هـ) ذكر أبو حاتم أن الاسم الثلاثي إذا كان ثانيه ياء أصلية سواء كان مذكراً أو مؤنثاً ، جاز في التصغير ضم أوله وكسره ، والضم أفصح ، نحو : عين : عيين ، وسير : سيير ، وقيد : قييد ، بضم الأول وكسره .

قال[٣] : « ومما في الحيوان من المؤنث : العين التي يبصر بها ... فالتصغير : عيينة ، مضمومة وإن شئت كسرتها ، وكذلك جميع ما تصغره من مؤنث أو مذكر إذا كان ثانية ياء أصلها الياء ، فعلت به مثل ذلك من كسر أو ضم ، والضم أفصح اللغتين ... » .

(و) ذكر أبو حاتم أن المؤنث إذا زاد على ثلاثة أحرف لا تلحق التاء تصغيره نحو : إصبع أصيبع ، وعقرب : عقيرب ، وعناق : عنيق .

ثم ذكر في موضع آخر وهو يتحدث عن تصغير سماء على سمية أن التاء لحقتها لأن الألف تحذف في التصغير فكأنهم صغروا ثلاثة أحرف .

قال[٤] : « والإصبع مؤنثة ... والتصغير : أصيبع بغير هاء ، لأن الهاء إنما تلحق ما كان على ثلاثة أحرف ، فإذا جاوزت فبغير هاء ، وكذلك : عقرب : عقيرب ، وعناق : عنيق » .

---

(١) الورقة ١٥٢ أ .

(٢) الورقة ١٥٤ أ .

(٣) الورقة ١٣٨ ب - ١٣٩ أ .

(٤) الورقة ١٤٦ أ .

وقال[١] ـ وهو يتحدث عن تصغير سماء ـ « والسماء التى تظل الأرض مؤنثة ، ...

والتصغير : سمية ، وإنما ألحقت الهاء فى التصغير وسماء على أربعة حرف ؛ لأنك ترمى بالألف فى التصغير ؛ لأنك تكره ثلاث ياءات ، وكأنك صغرت ثلاثة أحرف ، وتقول فى تصغير عناق : عنيق ـ مشددة ـ وإذا خففت قلت : عنيقة وكذلك صغرت ثلاثة أحرف » .

(ز) ذكر أبو حاتم أن ما كان على وزن أفعل نحو : أدبر ، وأبلق ، وأسود ، يجوز فى تصغيره وجهان : إثبات الألف وحذفها ، وإثباتها أجود وأكثر وأقيس ، ذكر ذلك عند حديثه عن (دبير) فذكر أنه يصلح أن يكون تصغير (دبر) و (أدبر) .

قال[٢] : « السلاح مذكرة ومؤنثة ...

وقالوا : سمى دبير : دبيرا ؛ لأن السلاح أدبرت ظهره ، أى : تركته دبرا .

يقال : بعير دبر ، وأدبر ، ويصلح دبير لهما جميعا .

قالوا فى مثل للعرب : يجرى بليق ويذم ، تصغير الأبلق ، حذفوا الهمزة من أوله ، وكذلك دبير إن كان تصغير أدبر .

ويقال فى تصغير أدبر : أديبر أيضاً ، وفى أسود : أسيد ، وأسيود ، وسويد .

وهذا الباب أجمع يجوز فيه حذف الألف ، وإثباتها أجود وأكثر وأقيس » .

---

(٢) الورقة ١٧٢ أ .

(٣) الورقة ١٧١ أ .

النسب :

تحدث أبو حاتم في هذا الباب عن النسب إلى بعض الكلمات ، منها : النسب إلى الكلاء ، وإلى ما آخره همزة ممدودة للتأنيث وإلى الحانوت .

قال[١] : « والكلاء[٢] مذكر ، وبعضهم يؤنثه ، وينسب إليه : كلائي بالياء ، ويجوز أن ينسب إليه بالواو ، إلا أن الأكثر كما وصفت لك » .

وأبو حاتم أطلق الياء على الهمزة ، في قوله : « وينسب إليه كلائي بالياء » .

ويتضح من قوله : « ويجوز أن ينسب إليه بالواو » أنه يجيز أن تقلب الهمزة الأصلية ياء في النسب ، لأن همزة كلاء أصلية ، فقد ذكر سيبويه[٣] أنه على وزن فعّال . أما ما آخره همزة ممدودة للتأنيث ، فذكر أن أكثر العرب يقلبونها واوا .

قال[٤] : « وأما همزة التأنيث مثل بيضاء وحمراء ، فكلهم إلا قليلا ينسب إليها : بيضاوي ، وحمراوي » .

ولم يبين لغة القليل التي ذكرها هنا ، وقد ذكر في الباب الأول[٥] أنهم يبقونها في النسب فيقولون : حمرائي وبيضائي .

أما الحانوت ، فقد ذكر أن في النسب إليه ثلاثة أوجه :

قال[٦] : « وبعضهم يقول في النسب : رجل حانوي ، وحانوتي ، وحاني » .

( ) الورقة ١٥٨ أ .

(٢) في الصحاح (كلأ) : « الكلاء موضع ترفأ فيه السفن ، وهو ساحل كل نهر » .

(٣) الكتاب ٤/٢٥٧ . (٤) الورقة ١٥٨ أ .

(٥) الورقة ٩٩ ب وقد نقلت عبارته في ص ١١٤ .

(٦) الورقة ١٦٩ ب .

الإبدال :

تحدث أبو حاتم فى هذا البـاب عن الإبدال . وتناول فى حديثه قلب الواو المضمومة همزة جوازا ، وقلب الياء همزة إذا تطرفت ـ خامسة أو رابعة ـ إثر ألف زائدة .

تحدث عن قلب الواو المضمومة همزة جوازا فى ثلاثة مواضـــع من الباب وهى :

(ا) قال[1] : « الورك مؤنثة ... والتصـغير : ودرَيكة ، وأريكة ــ بالهمز ـ ؛ لأن الواو إذا انضمت فاهمزها إلا واو الجميع نحو : (اشتروا الضلالة)[2] وفى المصحف : (الرسل أقتت)[3] والأصل : وقتت ، من الوقت » .

(ب) وقال[4] : « السـاق من الرجل ومن كل شىء مؤنثة ، وثلاث أسؤق ، مهموزة وغير مهموزة ، لأن الواو انضمت » .

(ج) وقال[5] : « وكذلك أسماء الأصابع مؤنثة ، تقول : هى الإبهام ، وهى الخنصر ، والبنصر ، والوسطى . والجمع : الوسط ، وإن شئت همزت الواو ، لأنها انضمت » .

أما حديثه عن قلب الياء المتطرفة همزة ، فقد ذكره عند حديثه عن تذكير علباء .

قال[6] : « والعلباء مذكر ، وهى عصبة فى العنق ، يقال : هذا علباء ، ممدود مهموز مصروف ... فالهمزة ليست للتأنيث ، وإنما هى بدل من ياء ،

---

(١) الورقة ١٤٣ أ .
(٢) البقرة : ١٦ .
( ) المرسلات : ١١ .
(٤) الورقة ١٤٣ ب .
(٥) الورقة ١٤٦ أ .
(٦) الورقة ١٤٤ أ ـ ب .

وكان الأصل : علباى ، فهمزوا الياء إذ جاءت خامسة ، وكذلك هى رابعة مثل : عطاء وسقاء .

أما إذا كانت ثالثة فلا تهمز ، تقول : راية وراى ، وآية وآى .

ومثل العلباء . حرباء ، وهى دويبة ، وعظاء ، والأصل الياء » .

وبعد عرض هذه المسائل النحوية والصرفية التى ذكرها أبو حاتم فى هذا الباب ، يتضح لنا أن أبا حاتم عقد هذا الباب للحديث عن المؤنثات السماعية ، إلا أن حديثه عنها لم يكن بمعزل عن مسائل علم النحو ، بل تعرض فى الباب لذكر كثير من المسائل النحوية والصرفية .

* * *

٢١ — الباب الحادى والعشرين : هذا باب من المؤنث[1] :

ذكر فيه أبو حاتم أسماء البلدان والأماكن نحو : مصر ، وهجر ، وحجر اليمامة ، وعمان ، وفلج ، وقباء والعراق ، وحوران ، وجرجان ، وخراسان ، وسجستان ، ونجران ، وحلوان .

وتحدث عن تذكيرها أو تأنيثها ، وعن صرفها أو منعها من الصرف .

قال[2] : « وذكروا حوران ، قال امرؤ القيس فذكر :

فلما بدا حوران والآل دونه   نظرت فلم تنظر بعينيك منظراً

فذكر ، وليس - قول من زعم أن كل اسم بلدة فى آخره ألف ونون يذكر ويؤنث - بصواب ، وإنما غرهم هذا البيت .

فأما جرجان وخراسان وسجستان ونجران وحلوان فمؤنث لا شك فى ذلك » .

(١) الورقة ١٨١ ب — ١٨٢ ب .
(٢) الورقة ١٨٢ أ — ب .

وأبو حاتم هنا خالف الفراء ، فقد ذكر أن ما في آخره ألف ونون من أسماء البلدان فهو مذكر ، فإن جاء مؤنثا في شعر ، فتأنيثه على معنى البلدة .

وتابع ابن الأنباري الفراء في ذلك .

قال الفراء[1] : « وما كان من أسماء البلدان في آخرها أنون مثل خراسان وجرجان ، وحلوان فهي ذكران ، فإذا رأيتها في شعر مؤنثة ، فإنما يذهبون بها إلى البلدة » .

٢٢ — هذا باب أسماء قبائل العرب ، وجماعات الأمم ، وأسماء سور القرآن ، وحروف المعجم ، والظروف ، والأسماء المعدوله عن وجوهها[2] .

لم يتحدث أبو حاتم في الباب عن الأسماء المعدولة كما ذكر في العنوان وتحدث عنها في الباب التالي .

وتحدث في الباب عن أسماء قبائل العرب ، فذكر أن اسم القبيله إن كان منقولا من اسم أب نحو تميم صرف ، ويجوز منعه من الصرف على جعله اسما للقبيلة ، وإن كان منقولا من اسم أم نحو : سلول وسدوس وباهلة ، منع من الصرف .

ويقال هذه تميم على أنها اسم للقبيلة ، وباهلة بن يعصر ، وباهلة اسم امرأة في الأصل ، ولكنهم قصدوا إلى الحي ، والحي مذكر .

ثم تحدث عن أسماء الأمم نحو : يهود ومجوس ونصارى ، فذكر أنه يجوز منعها من الصرف على أنها اسم الأمة ، كما منعوا أسماء القبائل .

وذكر أنه يقال : هذه اليهود ، وهي الروم بالتأنيث ، لأنها جماعات ،

---

(١) المذكر والمؤنث للفراء ١٠٥ وأنظر المذكر والمؤنث لابن الأنباري ٥٨/٢ .

(٢) الورقة ١٨٢ ب - ١٨٧ أ .

والجماعة مؤنثة ، ثم تحدث عن أسماء سور القرآن نحو هود ، ونوح ، ومريم ، فذكر أنها أسماء مؤنثة للسور ، فتمنع من الصرف .

فإن أضيف إليها (سورة) في اللفظ أو في التقدير ، فإن كان فيها ما يوجب منع الصرف منعت ، وإن لم يكن فيها ما يوجب منع الصرف صرفت . نحو هذه هود ، وهذه نوح ، وسورة نوح ، بالتنوين .

ثم تحدث عن حروف المعجم ، فذكر أنها تؤنث وتذكر ، وتأنيثها أكثر .

ثم بين أن الحروف إذا سمي بها يجوز فيها التذكير والتأنيث نحو إن ، لو ، لم ، ليت .

ثم ذكر أن الظروف كلها مذكرة إلا وراء ، وقدام ، فهما مؤنثان بدليل لحاق التاء في تصغيرهما على وريئة ، وقديديمة .

وذكر أنه لا يعلم شيئا زاد على ثلاثة أحرف ولحقته التاء في التصغير إلا هاتين الكلمتين ، وبين العلة في ذلك ، وقد سبق أن ذكرها في باب تصغير المؤنث [1] .

ثم ذكر أنه لا يعرف في (أمام) إلا التذكير ، وذكر أن بعضهم زعم أنه مؤنث .

قال [2] : « أما أمام فزعم من لا أثق بحكايته أنهم يؤنثونه ولا أعرف فيه إلا التذكير » .

وأبو حاتم يقصد بقوله : « فزعم من لا أثق بحكايته » ـ يقصد ـ الفراء ، لأنه هو الذي ذكر أن (أمام) مؤنث ، وتابعه ابن الأنباري في ذلك .

---

(١) الورقة ١٣٦ أ ، وانظر ص ١٣٢ هنا .

(٢) الورقة ١٨٧ أ .

قال الفراء [1] : « إلا أنهم يؤنثون : أمام ، وقدام ، ووراء » .

وأبو حاتم فى قوله : إنه لا يعرف فى أمام إلا التذكير . تابع سيبويه [2] ، فقد نقل عن يونس أن كل العرب تذكر (أمام) .

٢٣ ـ باب المعدول عن وجهه [3] .

تحدث فيه عن الأسماء المعدولة عن غيرها على وزن (فعال) وذكر أنها أربعة أنواع :

(ا) أسماء أفعال أمر ، نحو : تراك ، ومناع ، ونزال ، وذكر أنها مؤنثة .

(ب) أعلام نحو : رقاش ، وحذام ، وقطام ، وذكر أنها مؤنثة مبنية على الكسر .

(جـ) صفات نحو : كأس حلاق ، وكية وقاع ، وذكر أنها مؤنثة مبنية على الكسر .

(د) أسماء مصادر نحو : فجار ، معدول عن الفجرة ، ويسار ، معدول عن الميسرة ، وذكر أنها مؤنثة .

٢٤ — هذا باب من الفصل بين المذكر والمؤنث فى الأسماء والأفعال [4] .

ذكر أبو حاتم أنهم يفصلون بين المذكر والمؤنث فى الأفعال بإلحاق تاء التأنيث فى الفعل نحو : جاء الرجل ، وجاءت المرأة .

وذكر من الفصل بينهما فى الأسماء : ابن وابنة وبنت ، وأخ وأخت ، وفلان وفلانة .

ثم تحدث عن أسماء الإشارة المذكر والمؤنث ، وذكر ما أولعت به العامة

---

(١) المذكر والمؤنث ١٠٩ والمذكر والمؤنث لابن الأنبارى ١ /٤٦٤ .

(٢) الكتاب ٣ / ٢٦٧ . (٣) الورقة ١٨٧ أ — ١٨٨ ب .

(٤) الورقة ١٨٨ ب — ١٩٠ ب .

وما نزل به القرآن الكريم ، وما تكلم به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبين خطأ العامة فى بعضها .

قال(١) : «وقالوا فى التذكير : ذاك ، وذلك ، والعامة أولعت بـ (ذاك) ، وليس فى جميع القرآن : ذاك ، ولاذا كما ، ولا ذاكم ولاذاكن ، فى القرآن جميع هذه الوجوه باللام ، وهما لغتان معروفتان مشهورتان .

ثم قال (٢) : « وقالوا فى الأنثى : تلك ، مكسورة التاء ، وقالوا : تيك . بالياء ، وهى كثيرة فى اللغات معروفة .

وأما ما أولعت به العامة من قولهم ذيك فى معنى تلك ، يقولون : اذهب إلى ديك المرأة فى ذيك الدار ، فليس من كلام العرب ، وهو خطأ ، وكأن العامة بالخطأ أولع ، وعليه أشد اتفاقا .

وكان الرسول ـ صلوات الله عليه ـ يقول ـ إذا دخل على عائشة رحمة الله عليها وهى مريضة أيام الإفك ـ يقول : (كيف تيكم ؟) ، لا يزيد عليها » .

ثم تحدث عن تصغير (ذا) و (تا) ، وبين أن العرب استغنوا بتصغير (تا) عن تصغير (هذه) [illegible] لذلك بأنهم لو صغروا (هذه) لالتبس المذكر بالمؤنث فى اللفظ .

٢٥ ـ هذا باب من اللغات (٣) .

ذكر فيه أن لغة القرآن وقول أفصح العرب وأكثرهم : (هلم) للمفرد والمثنى والجمع ، فى التذكير والتأنيث كقوله تعالى : (هلم شهداءكم (٤)) ، وقوله : (والقائلين لإخوانهم هلم إلينا (٥)) .

---

(١) الورقة ١٨٩ ب (٢) الورقة ١٨٩ ب ١٩٠ أ .

(٣) الورقة ١٩٠ ب - ١٩١ ب .

(٤) الأنعام ١٥٠ (٥) الأحزاب ١٨ .

وكثير من بني تميم يشبهونه بالفعل المضارع فيقولون : هلم ، وهلمي ، وهلموا ، وهلممن .

وذكر أن العرب استعملوا : (صه) و (مه) ، (وإيه) و « إيها » و (ويها) و (رويدا) بلفظ واحد للمفرد والمثنى والجمع في التذكير والتأنيث .

ونظر لذلك باستعمالهم بعض الصفات بلفظ واحد للمفرد والمثنى والجمع في التذكير والتأنيث نحو : ملولة ، وفروقة ، وعدل ، ورضا ، وناجع ، وعاقر ، وبازل ، وضامر .

ثم ذكر أن (مهلا) مصدر منون ، ويجيء بلفظ واحد للمفرد والمثنى والجمع ، مذكرا ومؤنثا .

٢٦ — هذا باب ترك فيه فصل المؤنث من المذكر اتكالا على علم المخاطب[1] .

وذكر فيه أبو حاتم مما ترك فيه الفصل بين المذكر والمؤنث قولهم : اضربا ، وضربتهما ، للمثنى المذكر والمؤنث ، وقولهم: نحن فعلنا للمثنى والجمع، مذكرا ومؤنثا ، وقولهم : أنا فعلت ، للمذكر والمؤنث .

ثم تحدث عما فصلوا فيه بين المذكر والمؤنث نحو كاف الخطاب ، وكاف الضمير ، وبين أنهما تفتحان مع المذكر ، وتكسران مع المؤنث ، وكذلك تاء الضمير ، فإنها تفتح مع المذكر ، وتكسر مع المؤنث .

٢٧ — هذا باب من الإضافة يحمل الكلام فيه على المضاف إليه ، لا على المضاف ، وهو على المضاف أحسن وأكثر[2] .

تحدث فيه عن اكتساب المضاف التذكير أو التأنيث من المضاف إليه.

٢٨ — هذا باب من التأنيث والتذكير[3] .

---

(١) الورقة ١٩١ ب - ١٩٢ أ (٢) الورقة ١٩٢ أ

(٣) الورقة ١٠٣ ب - ١٩٤ ب

تحدث فيه عن (ذى) بمعنى صاحب ، للمذكر ، و (ذات) بمعنى صاحبة ، للمؤنثة ، وذكر تثنيتهما وجمعهما ، وعلامة إعرابهما فى كل حالة .

وذكر أن العرب قد تؤنث الكلام فتستعمل (ذات) ولا تستعمل (ذا) ، وقد تذكره فتستعمل (ذا) ولا يستعمل (ذات) .

فمن الأول قولهم : (اللهم أصلح ذات بيننا) ، ولقيته ذات ليلة ، وذات يوم ، وذات غداة ، وذات مرة .

ومن الثانى قولهم : لقيته ذا صباح .

ثم ذكر أن لغة كثير من العرب استعمال (ذو) اسما موصولا ؛ وذكر أنهم يتركونه على هذا اللفظ فى التأنيث والتثنية والجمع ، فى الرفع والنصب والجر .

٢٩ — هذا باب من المؤنث والمذكر آخر[١] .

تحدث فيه عن نداء (هن) ، يقال المذكر : ياهن ، ياهنان ، ياهنون .
وللمؤنث : ياهنت ، ياهنتان ، ياهنات .

ثم تحدث عن إضافتها لياء المتكلم ، فيقال للمذكر : ياهن ، والمثنى : ياهنى ، بفتح النون وتشديد الياء ، وجمع المذكر : ياهنى ، بكسر النون وتشديد الياء .

ويقال فى المؤنث : ياهنت ، والمثنى : ياهنتى ، وللجمع : ياهنات .

ثم ذكر أن قولهم : ياهياه ، غلط مولد ، وقد أولع به قوم كثير .

٣٠ — هذا باب من المخاطبة[٢] :

تحدث فيه عن حركة الكاف فى المخاطبة فى أسماء الإشارة والضمائر إذا كان المخاطب مذكراً أو مؤنثاً ، مفرداً أو مثنى أو مجموعا .

---

(١) الورقة ١٩٤ ب — ١٩٥ أ .
(٢) الورقة ١٩٥ أ — ب .

٣١ — هذا باب من المؤنث[١] :

تحدث فيه عن الصفات التى على وزن « فعال » ، وذكر نوعين من هذه الصفات :

أحدهما : ما جاء على (فعال) وصفا فى سب الأنثى ، وهو مختص بالنداء نحو : يافساق ، ويا خباث ، ويالكاع ولا يستعمل فى غير النداء إلا فى ضرورة الشعر كقول الحطيئة :

أطوف ما أطوف ثم آوى إلى بيت قعيدته لكاع

وذكر أن نظير هذه الصفات المذكر يجىء على وزن « فعل » ، ولا تستعمل إلا فى النداء نحو : يافسق ، وياغدر ، وياخبث .

والثانى : صفات للمؤنث على وزن فعال ، وهى مصروفة نحو قولهم : رجل رزين ، وامرأة رزان ، وامرأة حصان ، ونخلة لخال ، ورجل صنع ، وامرأة صناع .

وذكر أبو حاتم أن « حصان » و « رزان » وصفان خاصان بالمرأة ، فإذا أريد وصف غير المرأة قيل : حصينة ورزينة ، نحو : مدينة حصينة ، وصخرة رزينة .

قال[٢] : « ويقال : رجل رزين ، وامرأة رزان ، وامرأة حصان ، قال حسان بن ثابت يمدح عائشة رحمها الله :

حصان رزان ما تزن بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل

ويقال : مدينة حصينة ، ودرع حصينة ، وصخرة رزينة ، وإنما يقال : حصان ورزان فى النساء خاصة » .

وذكر سيبويه[٣] هذا الكلام ، وعلل له بأن العرب فرقوا بين البناءين

---

(١) الورقة ١٩٦ أ ـ ب . (٢) الورقة ١٩٦ ب .

(٣) الكتاب ٣/١٠٢ هارون .

ليفصلوا بين المرأة وغيرها .

٣٢ — هذا باب من الفعل[1] .

تحدث فيه عن تقدم مبتدأ على الفعل ، وفاعل الفعل ضمير عائد على المبتدأ، وذكر لذلك عدة صور وهى :

— المبتدأ اسم ظاهر ، مذكر أو مؤنث ، مفرد أو مثنى أو جمع ، والفعل ماض أو مضارع .

— المبتدأ ضمير مخاطب ، مذكر أو مؤنث ، مفرد أو مثنى أو جمع ، والفعل ماض أو مضارع .

— المبتدأ ضمير غائب ، مذكر أو مؤنث ، مفرد أو مثنى أو جمع ، والفعل مضارع .

وتحدث عن تأنيث الفعل إذا كان الفاعل ضميرا يعود على مؤنث .

ثم تحدث عن تقدم مبتدأ على الفعل ، واتصل بالفعل ضميران : أحدهما فاعل يعود على المبتدأ مذكراً أو مؤنثاً ، والثانى مفعول به ، وبين علامة تأنيث الفعل إذا كان الفاعل ضميراً يعود على مؤنث .

٣٣ — هذا باب من المخاطبة[3] .

تحدث فيه عن قولهم : هات للمذكر والمؤنث مفرداً ومثنى ومجموعاً ، وبين علامة التأنيث إذا خوطب به مؤنث .

قال أبو حاتم[2] : « تقول : هات يا رجل ، فتكسر التاء ، لأن أصلها هاتى ، فحذفت الياء ، لأنه أمر ، وللاثنين المذكرين : هاتيا ، وللجميع المذكور هاتوا ، وللمرأة : هاتى ، بالياء ، ياء التأنيث ، وذهبت ياء الأصل لالتقاء

---

(١) الورقة ١٩٦ ب — ١٩٨ أ .
(٢) الورقة ١٩٨ أ — ١٩٩ أ .
(٣) الورقه ١٩٨ أ

الساكنين ، وللاثنتين : هاتيا ، كالرجلين ، وللجميع من النساء : هاتين ».

ثم تحدث عن قول العرب (هاء) للمذكر والمؤنث ، مفرداً ومثنى ومجموعاً ، وذكر أن فيه لغتين :

اللغة الأولى : أن يصنع بالهمزة ما يصنع بالكاف فى « عليك » اسم فعل أمر .

والثانية : أن يصنع بالهمزة ما يصنع بالتاء فى (هات) .

قال أبو حاتم[1] : « وتقول قياساً على ما فى القرآن : هاؤم اقرأوا كتابى ، للجميع . وتقول للواحد لذكر : هاء . فتفتح الهمزة ، وللاثنين هاؤما ، بضم الهمزة ، وتدخل الميم ، كما تقول : عليك وعليكما ، وللجميع : (هاؤم اقرأوا)[2] كما فى المصحف .

وتقول للمرأة : هاء اقرأى ، بكسر همزة (هاء) ولا تدخل الياء ، كما لا تدخلها فى (عليك) للمرأة ، وللاثنتين : هاؤما ، كالذكرين ، وللجميع هاؤن ، بضم الهمزة وتشديد النون ، كما تلفظ بـ « عليكن » .

فقدر هذه الأفعال بـ « عليك » و « عليكما » و « عليكم » و « عليكن » .

وتقول فى لغة أخرى : هاء يارجل - بكسر الهمزة - وتقدر هذا الباب بباب « هات » من فتح أو كسر ، تصنع بالهمزة ما تصنع بالتاء فى « هات » من فتح أو كسر .

وللاثنين : هائيا ، وللجميع . هاؤوا ، وللنساء : هائين » .

٣٤ — هذا باب آخر[3] :

تحدث فيه عن قول العرب : (ها أنا ذا) و (ها هو ذا) .

---

(١) الورقة ١٩٩ أ - ب . (٢) الحاقة : ١٩ .

(٣) الورقة ٢٠٠ أ - ب .

وذكر صور هذين التركيبين المذكر والمؤنث ، مفرداً ومثنى ومجموعاً .

فذكر أن العرب يقولون فى التركيب الأول المذكر : (ها أنا ذا) ، وللمثنى : ها نحن ذان ، وللجمع : ها نحن أولاء .

وللمؤنث : ها أنا ذه ، والمثنى : ها نحن تان ، وللجمع ها نحن أولاء .

وذكر أنهم يقولون فى التركيب الثانى المذكر : هاهو ذا ، للقريب ، وذاك للبعيد ، وللمثنى : هاهما ذان ، للقريبين ، وذانك للبعيدين ، وللجمع : هاهم أولاء ، للقريب ، وأولئك للبعيد .

والمؤنث : ها هى ذه ، للقريبة ، وتلك للبعيدة ، والمثنى : هاهما تان للقريبتين ، وتانك للبعيدتين ، وللجمع . ها هن أولاء للقريبات ، وأولئك للبعيدات .

ثم نقل عن أبى زيد أنه سمع من الأعراب من يقول المؤنث :(هو) بضم الهاء وفتحها ، وذكر أبو حاتم أنه سمع أهل مكة يقولون المذكر : (هو) بفتح الهاء .

قال أبو حاتم[1] : « وحدثنى أبو زيد أنه سمع من الأعراب من إذا قيل له : أين فلانة ؟ وهى حاضرة ، قال : ها هو ذه ، فأنكرته وتعجبت ، فرددته عليه مستفهماً . فقال : سمعته من أكثر من مائة نفس ، وكان صدوقاً .

وقال — أيضاً — : سمعت من يفتح الهاء فيقول : هاهو ذه ، فازددت تعجباً .

وقد كنت أسمع أهل مكة كثيراً يقولون : هو ذا ، فيفتحون الهاء والواو ، وهم أفصح من أهل العراق على كل حال ، وإن كانوا يلحنون ، وأهل

---

(١) الورقة ٢٠٠ ب ونقل هذا القول عن أبى حاتم السيرافى فى شرح الكتاب ٥ , ٨٤٥ وأبو حيان فى ارتشاف الضرب ١ , ٥٠٩ .

للمدينة أفصح منهم ، لقلة مايخالطهم العجم ؛ لأنهم لا يقيمون عندهم كما يقيمون بمكة مجاورين » .

وهذا القول هو آخر ما ذكره أبو حاتم فى الكتاب .



وبعـــد ...

فهذه دراسة ألقينا فيهـا الضوء على كنز من كنوز التراث المخطوطة ، وهو كتاب المذكر والمؤنث لأبى حاتم السجستانى المتوفى سنة ٢٥٥ هـ .

وقد وثقت نسبة الكتاب لأبى حاتم بمـا ذكره أصحـاب التراجم ، وبالنصوص التى نقلها منه العلماء المتأخرون عن أبى حاتم.

وقدمت وصفاً دقيقاً لنسخة الكتاب المخطوطة ، وهى نسخة فى غاية النفاسة والندرة ، ووضحت أن لهذا الكتاب قيمة علميـة كبيرة ، وأهمية بالغة من خلال تسع نقاط ، أبرزها :

أنه أول كتـاب للبصريين — من الكتب التى وصلت إلينا — يتحدث مؤلفه عن التذكير والتأنيث ، وأنه أكثر استقصاء للمؤنثات السماعية من كتب المذكر والمؤنث التى وصلت إلينا ما عدا كتاب ابن الأنبارى ، وأنه لا يعد كتاب لغة فحسب ، بل يعد أيضاً كتاب نحو ، وأنه عنى عناية بالغة بذكر لغات العرب ، بالإضافة إلى كثرة شواهده .

أما أهم ما يبرز قيمته العلمية فهو نقل أبى حاتم كثيراً من أقوال النحاة واللغويين المتقدمين والأعراب الذين سمع منهم وشافههم .

ولهذا أثر الكتاب تأثيراً كبيراً فى العلماء الذين جاءوا بعد أبى حاتم ، فنقلوا منه نقولا كثيرة ، وبخاصة أقوال العلماء المتقدمين كأبى زيد والأصمعى ، التى ضمنها أبو حاتم كتابه ، وقد أكثر أبو بكر بن الأنبارى من النقل من كتاب أبى حاتم ، ولم يقتصر نقله منه على المواضع التى صرح فيها بالنقل منه ، بل نقل منه نقولا كثيرة دون أن يصرح بذلك ، حتى لا تكاد صفحة من

صفحات كتابه تخلو من نقل أو أكثر من كتاب أبي حاتم .

ثم قدمت عرضاً وافياً لأبواب الكتاب الأربعة والثلاثين ، ذكرت فيه عناوين الأبواب ووضحت ما تضمنه كل باب من مسائل النحو والصرف واللغة ، مستعيناً في توضيح ذلك بنقل عبارات أبي حاتم من الكتاب .

وبذلك آمل أن أكون قد وفقت في تعريف دارسي العربية بما يمتاز به هذا الكتاب ، وبما يتضمنه من مسائل النحو والصرف واللغة .

أما الحديث عن آراء أبي حاتم النحوية ، فهذا موضوع دراسة أخرى أرجو الله سبحانه وتعالى أن يعينني على إتمامها عند نشر الكتاب .

« ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير » .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

د / أحمد عبد المنعم أحمد الرصد
أستاذ اللغويات المساعد في الكلية

أهم مراجع البحث

أخبار النحويين البصريين للسيرافي — تحقيق الدكتور محمد خفاجي والدكتور طه الزيني — مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٧٤م — ١٩٥٥م .

ارتشاف الضرب من كلام العرب لأبي حيان — تحقيق د مصطفى النماس ، مطبعة النسر الذهبي ١٤٠٤هـ — ١٩٨٤م .

الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي — مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد ، الدكن ١٣٦٤ هـ .

إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي — تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٩هـ

تاريخ العلماء النحويين للتنوخي المعري — تحقيق د. عبد الفتاح الحلو ، الطبعة الأولى ، مطابع دار الهلال بالرياض ١٤٠١هـ — ١٩٨١ م .

تفسير غريب الأبنية من كتاب سيبويه — نسخة بمكتبتي مصورة عن مخطوطة عارف حكمت رقم ٥٥ نحو .

جمهرة اللغة لابن دريد — تحقيق ف كرنكو ، حيدر أباد ، الدكن ١٣٤٤هـ

خزانة الأدب للبغدادي — الطبعة الأولى ، مطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ .

الخصائص لابن جني — تحقيق محمد علي النجار — مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٦ م .

شرح كتاب سيبويه للسيرافي — الجزء الخامس ، رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية — تحقيق أحمد دقاق .

الصحاح — تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري — تحقيق أحمد عبد الغفور عطار — الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ — ١٩٧٩ م .

الفهرست لابن النديم — مطبعة الاستقامة بمصر .

فهرسة ابن خير - منشورات المكتب التجاري - بيروت .

كتاب سيبويه ، تحقيق عبد السلام هارون - دار القلم ١٩٦٦ م .

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة - استانبول ١٣٦٠ هـ

مجالس العلماء للزجاجي - تحقيق عبد السلام هارون - الكويت ١٩٦٢ م

المذكر والمؤنث لأبي بكر بن الأنباري ، الطبعة الثانية ، دار الرائد العربي بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ، نسخة بمكتبتي مصورة عن مخطوطة يوسف أغا بقونية رقم ٢٩٥ نحو .

المذكر والمؤنث للفراء - تحقيق د. رمضان عبد التواب - الناشر مكتبة دار التراث بالقاهرة - مطبعة قاصد خير - ١٩٧٥ م .

مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، مطبعة نهضة مصر .

المزهر في علوم اللغة للسيوطي - تحقيق محمد أحمد جاد المولى ، وعلي البجاوي ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي .

نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات الأنباري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، مطبعة المدني .

همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي - تصحيح محمد بدر الدين النعساني مطبعة السعادة - ١٣٢٧ هـ .

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة السعادة - ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .

* * *

شواهد نحوية ولغوية فى شعر جميل

الدكتور / بسيونى سعد أحمد ابن
المدرس بقسم اللغويات
كلية اللغة العربية بالقاهرة

تمهيـــد :

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسوله ، وآله وصحبه وسلم ، أما بعد :

فعلوم العربية عند القدامى ستة : اللغة ، والصرف ، والنحو ، والمعانى ، والبديع ، والبيان .

والثلاثة الأول لا يستشهد عليها إلا بكلام العرب الخلص ، أما الثلاثة الأخيرة فإنه يستشهد عليها بكلام العرب وغيرهم ، إذ هو أمر راجع إلى العقل ، ولذلك قبل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحترى ، وأبى تمام ، وأبى الطيب ، وغيرهم من المولدين .

وكلام العرب المستشهد به قسمان : شعر وغيره ، فالشعر العربى إذن مصدر من مصادر العربية الأصيلة ، ومن هنا حرصت على أن أقوم بدراسـة بعض الشواهد اللغوية والصرفية والنحوية فى شعر جميل بن معمر العذرى ، لأنه من طبقة الإسلاميين ، والصحيح صحة الاستشهاد بكلامها ، وأيضاً جاء شعره مليئاً بالقضايا التى اختلف فيها النحويون واللغويون ؛ وأعملوا فكرهم فيها بالتوجيه والتعليل والتحليـل ، وذلك كمسألة إظهار (أنْ) بعد (كى) التى أجازها الكوفيون اختياراً ، وخصها البصريون بضرورة الشعر .

وقضية حذف خبر (لَعَلَّ) ، فقد جوز سيبويه حذف خبرها ، إذا كان ظرفاً أو جاراً ومجروراً ، وقيد الكوفيون ذلك بكون الاسم نكرة ، وخص الفراء جواز الحذف بتكرار الحرف الناسخ ـ إنَّ أو إحدى أخواتها .

وقضية مجيء الكاف بمعنى مثل ، فقد جعله سيبويه والمحققون خاصًّا بضرورة الشعر ، وقال الأخفش والجزولى والفارسى بجواز ذلك فى الاختيار ، وقال أبو حيان تقع اختياراً قليلا .

وقضية مجىء الصلة جملة إنشائية ، فرأى الجمهور أنها لا تأتى كذلك ، ونازع فى ذلك المازنى والكسائى .

وقد سرت فى تحقيق المسائل التى استخرجتها من الديوان وغيره على هذا المنهج :

أولا : جمعت الأبيات التى تضم قضايا نحوية وصرفية ولغوية مهمة .

ثانياً : حققت هذه الأبيات ، فقمت بضبطها وشرح غامضها ، وبيان الشاهد فيها ، مع ذكر الروايات المختلفة — إن وجدت — وإبراز البحر العروضى فيها ، والنص على المصادر التى وردت فيها هذه الأبيات ما أمكن .

ثالثاً : رتبت المسائل النحوية والصرفية حسب ترتيبها فى ألفية ابن مالك ، ووضعت المسائل المتحدة الموضوع فى باب واحد .

رابعاً . قمت بإبراز آراء العلماء فى المسائل التى تكلمت عنها ، مع تتبعها فى مصادرها أو مظانها الأصلية ما أمكن ذلك .

خامساً : أظهرت المسائل الخلافية ، وبينت الراجح منها مع التوجيه والتعليل دون التعصب لفكر أو مدرسة نحوية معينة .

ولا يفوتنى قبل البدء فى إخراج هذا البحث أن ألقى جانباً من الضوء على حياة شاعرنا العظيم ، سائلا المولى — سبحانه وتعالى - أن يكون عملى هذا خالصاً لوجهه الكريم ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

ترجمة جميل

هو (أبو عمرو) جميل بن عبد الله بن مَعْمَر بن صُبَاح - بضم الصاد المهملة - ابن ظبيان بن حُنّ - بضم الحاء المهملة وتشديد النون - ابن ربيعة ابن حَرَام بن ضبة بن عبد بن كثير بن عُذرة بن سعد بن هذيم بن زيد ابن ليث بن أسود بن أسلم بن إلحاف بن قضاعة، الشاعر المشهور، صاحب بثينة. أحد عشاق العرب، عشقها وهو غلام، فلما كبر خطبها، فرد عنها، فقال الشعر فيها، وكان يأتيها سِرّاً، ومنزلها وادي القرى، وديوان شعره مشهور[1].

وجميل وبثينة كلاهما من بني عذرة، وكانت بثينة تكنى أم عبد الملك والجمال والعشق في بني عذرة كثير، قيل لأعرابي من العذريين: ما بال قلوبكم كأنها قلوب طير تماث كما يماث الملح في الماء[2]؟

وذكر صاحب الأغاني أن كثير عزة كان راوية جميل، وجميل كان راوية هدبة بن خشرم، وهدبة راوية الحطيئة. والحطيئة راوية زهير ابن أبي سُلمى[3].

توفى هذا الشاعر العظيم سنة اثنتين وثمانين من الهجرة[4].

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٣١٧.

(٣) التاريخ الكبير لابن عساكر جـ ٣ ص ٣٩٥ - مطبعة روضة الشام سنة ١٣٣٠ هـ.

(٢) الأغاني لأبي فرج الأصفهاني جـ ٨ ص ٢٨٢٧ - دار الشعب سنة ١٣٩٩ هـ.

(٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة جـ ١ ص (٤٣٤ : ٤٤٤) بتحقيق أحمد شاكر دار المعارف ١٩٦٦، والأعلام للزركلي - الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م.

هل تقع الجملة الإنشائية صلة

قال جميل أو المجنون :

وَمَاذَا عَسَى الْوَاشُونَ أَنْ يتحدثوا　　سِوَى أَنْ يَقُولُوا إِنَّنِي لَكِ عَاشِقُ[1]

ظاهر هذا البيت مجيء الجملة الإنشائية صلة للموصول ، أي أن (عسى) وهي إنشائية جاءت صلة لـ (ذا) ، لكن خَرَّجَهُ بعضهم على أن (ذا) زائدة وذكر ابن جني[2] : أن (ماذا) كلها اسم واحد مبتدأ . و (عسى) خبره ، ولم يلتفت إلى أنه إنشاء ؛ لوروده في الخبر ، إما لأنه بتقدير قول محذوف ، كما هو مذهب الجمهور[2] ، وإما بدونه كما هو مذهب البعض[3] .

وقال الصبان : « قال بعض المحققين المشهور أن (عسى) إنشاء ، لكن دخول الاستفهام عليها ، نحو (فَهَلْ عَسَيْتُمْ)[4] ، ووقوعها خبراً لـ (إنّ) ، نحو : إني عَسَيْتُ صائماً دليل على أنه فعل خبري . وإذا ثبت كونها خبراً فينبغي وقوعها صلة بلا خلاف »[5] .

ومعنى ذلك أنه قد شُرِطَ في جملة الصلة أن تكون خبرية لفظاً ومعنى فلا يجوز أن تقع إنشائية لفظاً ومعنى نحو : جاء الذي اضربه ،

---

(١) البيت من الطويل انظر الأشموني بحاشية الصبان ج ١ ص ١٦٣ - الحلبي - والخزانة للبغدادي ج ٢ ص ٥٥٨ - بولاق ١٢٩٩ هـ ، وديوان جميل ص ٩٥ - دار صادر - بيروت - ، وديوان المجنون ص ٢٠٢ بتحقيق عبد الستار فراج - دار مصر ١٣٨٢ هـ ، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص ٣ ١٣ بتحقيق هارون - لجنة التأليف ١٣٧٢ هـ .

(٢) الخزانة ٢ / ٥٥٨ .

(٣) الأشموني ج ١ ص ١٦٣ .

(٤) سورة محمد من آية رقم ٢٢ .

(٥) حاشية الصبان ج ١ ص ١٦٣ ط الحلبي .

وجاء الذي ليته قائم ، ولا إنشائية معنى لا لفظاً كأن تقول: جاء الذي رحمه الله ، وقد خالف الكسائي[١] في الكل ، فأجاز وقوعها إنشائية لفظاً ومعنى ، أو معنى لا لفظاً .

أما المازني[٢] فقد خالف في الأخيرة فقط ، ومستنده في ذلك أن الجملة لفظها خبر وإن كان معناها إنشاء .

والراجح رأي الجمهور ، حيث إن جملة الصلة يجب أن يكون مضمونها معلوم الانتساب إلى الموصول بالنسبة للمخاطب قبل الخطاب ، والجملة الإنشائية ليست كذلك .



وقوع الذي بمعنى أن المصدرية

قال جميل :

أَتَقْرَحُ أَكْبَادُ المُحِبِّينَ كَالَّذِي
أَرَى كَبِدِي مِنْ حُبِّ بَثْنَةَ يَقْرَحُ ؟[٣]

استشهد به محمد بن مسعود الزكي في كتابه البديع[٤] - وهو كتاب مخالف

---

(١) الأشموني جـ ١ ص ١٦٣ .

(٢) شرح المرادي على الألفية جـ ١ ص ٢٣٨ بتحقيق د. عبد الرحمن سليمان مطبعة الحلبي .

(٣) البيت من الطويل . والقرح : الجرح والضعف . انظر حاشية الأمير جـ ٢ ص ١٢٨ ، والمغني لابن هشام بتحقيق محي الدين عبد الحميد - مطبعة المدني ١٣٨٧ هـ جـ ٢ / ٥٤٧ ، وشرح شواهد المغني للسيوطي جـ ٢ ص ٨٩٦ - لجنة التراث العربي - بيروت وديوان جميل ٣٥ .

(٤) المغني ٢ / ٥٤٧ .

فيه أقوال النحويين فى أمور كثيرة ـ على أن (الذى) و (أنْ) يتقارضان ، فيقع (الذى) مصدرية ، كما فى البيت الذى معنا ، فقوله : (كالذى أرى كبدى) ، أى كأنْ أرى كبدى .

وتقع (أنْ) بمعنى (الذى) ، كقولهم : زيد أعقل من أن يكذب ، أى من الذى يكذب .

ووقوع (الذى) مصدرية بمعنى (أنْ) قال به يونس[1] والفراء[1] والقالى[1] ، وارتضاه ابن خروف[1] وابن مالك[1] ، وجعلوا منه قوله تعالى : (وخضتم كالذى خاضوا)[2] .

وأما عكسه ، أقصد وقوع (أنْ) بمعنى الذى ، فلم يعرف له قائل ، ذكره ابن هشام .



حذف خبر لعل

قال جميل :

أتونى فقالوا : ياجميل تبدلت بُثَيْنَةُ أبدالا فقلت : لَعَلَّها[3]

هذا البيت شاهد على أن السماع قد ورد بحذف خبر (لَعَلَّ) ، وهو غير

---

(١) المغنى ج ٢ ص ٥٤٧ .

(٢) التوبة ٦٩ . راجع معانى القرآن للفراء ج ١ ص ٤٤٦ ـ الطبعة الثانية ـ حيث يقول : وخضتم كالذى خاضوا ، أى كخوضهم الذى خاضوا . وعلق أبو حيان على هذه الآية ، ذاكراً هذا المعنى وغيره فى البحر المحيط ج ٥ ص ٦٩ دار الفكر .

(٣) البيت من بحر الطويل . انظر الدرر اللوامع للشنقيطى ج ١ ص ١١٣ ، كردستان ١٣٢٨ هـ ـ وهمع الهوامع للسيوطى ج ١ ص ١٣٦ ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٣٢٧ هـ .

ظرف أو مجرور ، وتقدير الكلام : لعلها تبدّلت ، والخبر قد حذف لتقدم ما يدل عليه ، وهذه المسألة فيها خلاف بين النحويين ، منهم من خص هذا الحذف بكون الخبر ظرفاً أو جاراً ومجروراً ، وهو ظاهر مذهب سيبويه[1] ، ولم يقيده بكون الاسم معرفة أو نكرة ، كرر الحرف - أقصد إنّ أو إحدى أخواتها - أو لا .

وذهب الكوفيون[2] إلى أن ذلك لا يجوز إلا إذا كان الاسم نكرة .

والفراء[3] يجيزه إذا كرر الحرف ، ليعلم أن أحدهما مخالف للآخر عند من يظنه غير مخالف .

والراجح جواز الحذف إذا تقدم ما يدل عليه مطلقا ، أى من غير تقييده بكونه ظرفاً أو جاراً ومجرراً ، أو من كون الاسم معرفة أو نكرة ، تكرير الحرف أولا ، ذلك لأن السماع قد ورد به ، والسماع عصب اللغة ، وما الداعي لأن يخصص الكوفيون هذا بكون الاسم معرفة أو نكرة ، فى وقت قد أتى السماع بحذف الخبر مع الاسم المعرفة والنكرة على السواء ، يقول الله تعالى : (إنّ الذين كفروا بالذكر لما جاءهم) ، أى : يعذبون ، فالاسم هنا معرفة ، ومع هذا فقد حذف الخبر ؛ وأيضا أتى السماع بحذف الخبر ، وهو غير ظرف أو مجرور ، كما فى البيت الذى معنا .

أما رأى الفراء[4] فقد رُدَّ بأنه قد ورد الحذف فى الواحد الذى لا مخالف معه ، قال الأخطل :

---

(١) الكتاب بتحقيق هارون جـ ٢ ص ١٤١ .

(٢) ابن يعيش على المفصل جـ ١ ص ١٠٤ - عالم الكتب ، والهمع جـ ١ ص ١٣٦ .

( ) ابن يعيش جـ ١ ص ١٠٤ .

(٤) المصدر السابق .

خَلَا أنَّ حَيًّا مِنْ قُرَيْشٍ تَفَضَّلُوا عَلَى النَّاسِ أَوْ أَنَّ الأَكَارِمَ نَهْشَلَا

وتقدير الكلام . أن الأكارم نهشلا تفضلوا



الجملة لا تقع فاعلا

قال جميل :

جَزِعْتُ حِذَارَ البَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّلُوا وَحُقَّ لِمِثْلِي يَا بُثَيْنَةُ يَجْزَعُ[1]

ظاهر هذا البيت إسناد (حُقَّ) إلى الفعل المضارع (يجزع) ، لكنه محمول على المعنى ، والتقدير : أن يجزع ، فهو مسند إلى المصدر المؤول من (أنْ) المحذوفة ضرورة ، والفعل المضارع ، وعليه فالجملة لا تقع فاعلا ولا نائباً عنه ، يقول ابن جنى فى سر الصناعة : « وقد حملهم كثرة حذف (أنْ) مع غير الفاعل على أن استجازوا ذلك مع اسم ما لم يسم فاعله ، وإن كان جاريا مجرى الفاعل ، وقائماً »[2] . ثم أنشد البيت قائلا : « أراد أن يجزع ، على أن هذا قليل[2] » .

وأجاز ابن هشام : يسر فى تقوم ، وينبغى أن يكون ذلك فى الشعر لا فى النثر[3] .

---

(١) البيت من الطويل ، وروى عجزه فى الديوان .

وَمَنْ كَانَ مِثْلِي يَا بُثَيْنَةُ يَجْزَعُ

وعلى ذلك لا شاهد فيه . انظر الخصائص جـ ٢ ص ٤٣٥ بتحقيق محمد على النجار ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ، والخزانة جـ ٤ ص ٦٢٤ ، وابن يعيش جـ ٤ ص ٢٧ ، جـ ٨ ص ٤٣ .

(٢) الخزانة جـ ٣ ص ٦٢٤ .

(٣) الخزانة جـ ٣ ص ٦٢٢ .

وقد عدّه ابن عصفور من الضرورات الشعرية[١].

وتتمة أقول : إنما لم يصح أن تقع الجملة فاعلا ، لأن الفاعل يصح إضماره ، والجملة لا يصح إضمارها ، لأن المضمر لا يكون إلا معرفة ، والجمل لا يصح تعريفها من حيث كانت معانى الجمل مستفادة ، ولو كانت معرفة لم تكن مستفادة ، فلما تدافع الأمران فيها وتنافيا لم يجتمعا[٢].



مسألة فى المفعول معه

قال جميل :

وَأَنتَ امْرُؤٌ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ وَأَهْلُنَا
تِهَامٍ ، فَمَا النَّجْدِيُّ وَالْمُتَغَوِّرُ[٣]

جاء هذا البيت شاهداً على أن الاسم الواقع بعد واو المعية ، إذا لم يسبقه فعل أو ما فيه معنى الفعل وحروفه ، فالرفع فيه أولى ، بحيث يكون معمولا لنفس العامل فى الاسم السابق عليه ، وموطن الشاهد قوله : (ما النجدىّ والمتغور) حيث جاء الاسم بعد واو المعية مرفوعاً ، وهو الأولى ، إذ أنه لم يسبقه فعلٌ أو ما فيه معنى الفعل وحروفه ، وتوجيه الرفع أنه معطوف على

(١) الضرائر لابن عصفور ص ٢٦٣ ، بتحقيق السيد إبراهيم محمد ، دار الأندلس الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ

(٢) ابن يعيش جـ ٤ ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) البيت من الطويل . المعنى : أهلى يرتابون بك إذا وجدوك عندهم ، لأنك غريب بعيد الدار منهم ، فيجب أن تتجنب وتعرض . انظر الخزانة جـ ١ ص ٥٠٠ ، والديوان « ص ٦٣ » ، والعينى جـ ٤ ص ٤٠٨ بجوانب الخزانة ، والكتاب جـ ١ ص ٢٩٩ .

الاسم الذى قبله ، فكأنّ تقدير الكلام : (ما النجدىُّ وما المتغوِّرُ) .

يقول المبرد فى الكامل[١] ج ١ ص ٣٣٣ : « قولهم : ما أنت وعثمان الرفع فيه الوجه ، لأنه عطف اسماً ظاهراً على اسم مضمر منفصل ، وأجراه مُجْرَاه ، وليس ها هنا فعل فيحمل على المفعول ، فكأنه قال : ما أنت وما عثمان ، وهذا تقديره فى العربية ، معناه » ثم أنشد بيت جميل .

● ● ●

الكاف بمعنى مثل

قال جميل :

لَوْ كَانَ فِي قَلْبِي كَقَدْرِ قُلَامَةٍ ... فَضْلاً لِغَيْرِكِ مَا أَتتْكِ رَسَائِلِي[٢]

جاء هذا البيت شاهداً على أن الكاف تجىء بمعنى مثل ، وموطن الشاهد فى قوله : (كقدر) ، وتقدير الكلام : مثل قدر قلامة ، وقد أتت كذلك فى الشعر كثيراً . ولكنها لم ترد في النثر هكذا ، الأمر الذى جعل سيبويه والمحققين[٣] يقولون : إن ذلك خاص بضرورة الشعر ، وقال خلق كثير[٤] منهم الأخفش[٤] والجزولى[٤] والفارسى[٥] بجواز ذلك فى الاختيار ، وحجتهم

---

(١) تحقيق أبو الفضل إبراهيم - دار نهضة مصر .

(٢) البيت من بحر الكامل ، وهو فى الديوان برواية :

لَوْ كَانَ فِي قَلْبِي كَقَدْرِ قُلَامَةٍ ... فَضْلاً وصلتك أَوْ أَتَتْكِ رسائلى

انظر الديوان ص ١٠٧ ، والدرر اللوامع ج ٢ ص ٢٩ ، والهمع ج ٢ ص ٨١ .

(٣) الأشمونى « ج ٢ ص ٢٢٥ » ، وابن يعيش ج ٨ ص ٤٢ : ٤٤ ، وشرح الكافية للرضى ج ٢ ص ٣٤٣ ، دار الكتب العلمية بيروت .

(٤) شرح الكافية للرضى « ج ٢ ص ٤٤ » .

(٥) الارتشاف ص ٧٢٢ رسالة دكتوراه فى كلية اللغة العربية . بالقاهرة بتحقيق أ د. مصطفى النماس ، والمغنى ج ١ ص ١٨١ .

السماع ، وعليه جوزوا فى (زيد كالأسد) أن تكون الكاف فى موضع رفع ، والأسد مخفوضاً بالإضافة .

وقال أبو حيان[١] : تقع اختياراً قليلا ، لأنها تصرف فيها بكثرة ورودها فاعلة ، واسم كان ، ومفعولة ، ومبتدأة ، ومجرورة بحرف أو إضافة وهذا شأن الأسماء المتصرفة يتقلب عليها وجوه الإسناد والإعراب .

وقال أبو جعفر بن مضاء[٢] : هى اسم أبداً ، لأنها بمعنى مثل ، وما هو بمعنى اسم فهو اسم ، وهو مردود بأنها تجىء على حرف واحد ، ولا يكون ذلك من الأسماء الظاهرة إلا محذوفاً منه أو شاذاً .

وقال قوم[٣] : هى اسم إذا زيدت ، ورد بأن زيادة الاسم لم تثبت . والرأى الأول هو الراجح فى هذه المسألة ، وهو أن ذلك خاص بضرورة الشعر . أما من قال بجواز ذلك فى الاختيار فيرده أنها لم ترد فى النثر بهذا أبداً ، وأما كلام أبى حيان بأنه توارد عليها وجوه الإسناد المختلفة فيرده أيضاً أن هذا التوارد إنما جاء فى الشعر ، فلم يتعده إلى النثر .



الباء للتبعيض

قال الشاعر :

فَلَثَمْتُ فاهَا آخذاً بِقُرُونِهَا ... شُربَ النَّزِيفِ بِبَرْدِ مَاءِ الحَشْرَجِ[٤]

هذا البيت جاء شاهداً على قاعدة نحوية هى أن الباء تأتى فى العربية

---

(١) نسبه السيوطى إليه فى الهمع جـ ٢ ص ٣١ ، ولكن ظاهر كلامه فى الارتشاف ص ٧٢٢ أنها لا تجىء كذلك إلا ضرورة .

(٢) الهمع جـ ٢ ص ٣١ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) قاله جميل ، وقيل عمر بن أبى ربيعة ، وقيل عبيد بن أوس ، وقيل =

التبعيض. وهذا المعني أثبته[1] الأصمعي[2] والفارسي والقتبي وابن مالك. قيل: والكوفيون، وأنكره غيرهم. وموطن الشاهد في قوله: (شرب النزيف ببرد) والمعنى: شرب النزيف بعض برد؛ هذا، والمثبتون قد استشهدوا على قاعدتهم بشواهد كثيرة غير هذا.

أما المنكرون[3] فقد قالوا: لو أتت الباء للتبعيض لصح زيد بالقوم، تريد من القوم، وقبضت بالدراهم، أي من الدراهم. وهذا الرأي أجدر بالقبول حيث أمكن تخريج هذا الشاهد والشواهد الأخرى.

وفي تخريج هـذا البيت قالوا: إن (شرب) ضمن معنى (روى) فعدى بالباء..

وقال بعضهم: الباء زائدة، أي شرب النزيف برد[4]:

وذكر آخرون أن الباء للظرفية، ذكره المالقي[5]، وقال ابن جني في سر الصناعة جـ١ ص ١٣٩: «فأما مايحكيه أصحاب الشافعي — رحمة الله عليه — من أن الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه أصحابنا ولا ورد به ثبت».

= عروة بن أذينة، وهو من مجزوء الكامل انظر الأغاني جـ١ ص ٧٥، والدرر اللوامع جـ٢ ص ١٤، وشرح شواهد المغني للسيوطي جـ١ ص ٣٢٠، والعيني » جـ٣ ص ٢٧٩. والمغني بتحقيق محيو الدين جـ١ ص ١٠٥ والهمع » جـ٢ ص ٢١.

(١) المغني جـ١ ص ١٠٥، والهمع جـ٢ ص ٢١، والارتشاف ص ٧١٤.

(٢) نسبه إليه في الهمع جـ٢ ص ٢١، ولم أجده في التبصرة والتذكرة جـ١ ص ٢٨٥. بتحقيق فتحي أحمد — مركز البحث العلمي — جامعة أم القرى.

(٣) الهمع جـ٢ ص ٢١، والارتشاف ص ٧١٤.

(٤) شرح شواهد المغني للسيوطي جـ١ ص ٣٢٤.

(٥) رصف المباني ص ١٥١ مجمع اللغة العربية بدمشق.

حذف رب وبقاء عملها

قال جميل :

رَسْمِ دَارٍ وَقَفْتُ فِي طَلَلِهْ

كِدْتُ أَقْضِى الْحَيَاةَ مِنْ جَلَلِهْ.[1]

هذا البيت شاهد على حذف (رب) وبقاء عملها ، والذي هيأها لذلك كثرة الاستعمال ، وهذا النوع من الحذف نادر ، إذ أنها حذفت مع حرف العطف ، والغالب أنها إذا حذفت يبقى حرف العطف دالا عليها ، كقول رؤبة:

وَبَلَدٍ عَامِيَةٍ أَعْمَاؤُهُ.[2]

ولكن لا يجوز لنا أن نقول فى نحو هذا : إن العامل فى المجرور هو الواو نيابة عن (رب) ، وقد ذهب هذا المذهب الكوفيون[3] والمبرد ، أما البصريون[3] فقد عارضوا ذلك . وقالوا : إن العامل هو (رب) المحذوفة ،

---

(١) البيت من الخفيف . ورسم الدار : ما كان لاصقا بالأرض من آثار الدار ، كالرماد ونحوه . انظر الأشمونى « ج ٢ ص ٢٣٣ » ، والإنصاف لابن الأنبارى بتحقيق محى الدين عبد الحميد « ص ٣٧٨ » ـ السعادة ، والخزانة « ٤ / ١٩٩ » ، والخصائص ج ١ ص ٢٨٥ . ج ٣ ص ١٥٠ . والدرر اللوامع ج ١ ص ٢١١ ، ج ٢ ص ٤٠ ، ٨٨ ، وديوان جميل « ص ١٠٥ » ، وسمط اللآلىء لعبد العزيز الميمنى ـ لجنة التأليف ١٣٥٤ هـ ص ٥٥٦ ، والتصريح بمضمون التوضيح ج ٢ ص ٢٣ الحلبى ـ والعينى ج ٣ ص ٣٣٩ . والمغنى « ١٢١ ، ١٢٦ ، ١٨٢ » ، والهمع ج ١ ص ٢٥٥ ، ج ٢ ص ٣٧ .

(٢) من مشطور الرجز . انظر الأمالى الشجرية ج ١ ص ٣٦٦ حيدر آباد ١٣٤٩ هـ والإنصاف ص ٣٧٧ ، ٣٨١ ، ٥٢٩ ، وابن يعيش ٢ / ١١٨ » ، وديوان رؤبة ٣ ، بيروت .

(٣) الإنصاف ٣٧٦ .

وهو الراجح ، لأن الواو حرف عطف ، وهو غير مختص ، فوجب ألا يكون عاملا ، لأن الحرف لا يعمل إلا إذا كان مختصا ، فوجب ألا يكون عاملا ، والبيت الذى معنا يعضد مذهب البصريين ، بأنه قد عملت (رب) مضمرة من غير عوض منها ، فليس الأمر كما قال الكوفيون .

وفى البيت شاهد آخر فى قوله : (من جلاله) ، فهو يحتمل معنيين :

أحدهما : أن يكون من قولهم : فعلت كذا من جلل كذا ، أى من أجله وبسببه .

الثانى أن يكون من قولهم : فعلت كذا من جلل كذا ، أى من عظمه فى نفسى .



باب التوكيد

١ ـ التوكيد اللفظى فى الاسم

قال جميل :

أبوك أبوكَ أَرْبَدُ غيرَ شَكٍّ   أَحَلَّكَ فِي المخازى حَيْثُ حَلَّا[1]

جاء هذا البيت شاهداً على التوكيد اللفظى فى الاسم ، وهو باب واسع فى العربية ، فهنا قد كرر (أبوك) مرتين توكيداً ، وذلك أن العرب إذا أرادت أن تمكن المعنى وتحتاط له أكدته إما بتكرير اللفظ بنفسه أو بمعناه .

---

(1) البيت من الوافر ، وروى فى الأمالى الشجرية جـ ١ صـ ٢٤٤ بـ « زيد » بدل « أربد » ، والمذكور هنا هو الصحيح ، لأن المقام مقام هجاء ، والمناسب له أربد ، وهو نوع من الحيات خبيث . انظر اللسان مادة « ر ب د » ، والمعنى أبوك أبوك الذى شاعت مخازيه ، والمخازى جمع مخزاة ، وهى كل فعل قبيح يخزى فاعله انظر الخصائص جـ ٣ صـ ١٠٢ ، وشرح ديوان الحماسة للتبريزى صـ ٢١٤ بتحقيق محى الدين عبد الحميد ـ مطبعة حجازى بالقاهرة .

٢ - التوكيد اللفظي في الحرف

قال جميل :

لا لا أبوح بحب بثنة إنها   أخذت علي مواثقا وعهودا(١)

استشهدوا به على التوكيد اللفظي في الحرف فـ (لا) الثانية توكيد الأولى ، وعموماً بين ابن مالك التوكيد اللفظي بقوله :

وما من التوكيد لفظي يجي   مكرراً كقولك : ادرج ادرج(٢)

ويعني أن التوكيد اللفظي معناه أن يؤتى باللفظ المراد توكيده مكرراً بنفسه ، كما مثل في قوله للمؤنث : ادرجي ادرجي يا هند ، وقد يكون للمذكر ، أي : ادرج ادرج يا زيد ـ بضم الجيم الأولى وكسرها ـ ولا يختص بالاسم ، فيكون في الفعل ، كما في المثال السابق ، ويكون في الاسم كقول العرب : (ضبكة ضبكة كيف صدته)(٣) ، ويكون في الحرف نحو قولك : نعم نعم ، وبلى بلى ، ومنه (لا لا) في البيت الذي معنا ، ويكون في الجملة كقولك قام زيد قام زيد ، هذه فكرة موجزة عن التوكيد اللفظي .



---

(١) البيت من الكامل . انظر الارتشاف ص ٨٥٧ ، وديوان جميل ص ٧٩ ، والدرر اللوامع جـ ٢ ص ١٥٩ . وشرح الشاطبي على الألفية جـ ٤ ص ٢٢٤ ، رسالة دكتوراه بتحقيق بسيوني لمن ، والتصريح جـ ٢ ص ١٢٩ ، والعيني جـ ٤ ص ١١٤ ، والهمع ٢ / ١٢٥ ، وحاشية يس على التصريح جـ ٢ ص ١٢٩ .

(٢) شرح الألفية لابن الناظم ص ٢٠٠ .

(٣) شرح الشاطبي على الألفية جـ ٤ ص ٢٢٢ .

٣ـ تأكيد الضمير في الظرف المخبر به

قال جميل أو كثير :

فإن يَكُ جُثْمَاني بأرضٍ سِوَاكُمُ ... فإنَّ فؤادي عِنْدَكِ الدَّهْرَ أَجْمَعُ (١)

استشهد به النحويون على جواز تأكيد الضمير الذي يتحمله المجرور والظرف المخبر بهما فـ (أجمع) تأكيد للضمير في الظرف ، ووجه الدلالة به أنه ليس قبل (أجمع) مايصح أن يحمل عليه ، فاسم (إن) و (الدهر) منصوبان ، فلم يبق إلا حمله على الضمير المستتر في (عندك) ، والضمير لا يستتر إلا في عامله ، ولا يصح أن يكون توكيداً لضمير محذوف مع الاستقرار ، لأن التوكيد والحذف يتنافيان ، ولا يجوز أن يكون توكيداً لاسم (إن) على المحل من الرفع بالابتداء ، لأن الطالب للمحل قد زال .

وعلى ذلك أقول : إن من يجيز أو يوجب كون المرفوع فاعلا في نحو قولك : (ما في الدار أحد) ، و (أفي الدار زيد) ، و (مررت برجل معه صقر) ، و (جاء الذي في الدار أبوه) ، و (زيد عندك أخوه ، و (مررت بزيد عليه جبة) ، ونحو ذلك في كل اسم مرفوع بعد ظرف أو جار ومجرور معتمد على نفي أو استفهام ، أو موصوف ، أو موصول ، أو صاحب خبر أو حال يجعل عامله الظرف أو الجار والمجرور ، أي يجعل عامل الرفع في الفاعل الظرف أو الجار والمجرور ، لنيابتهما عن استقر وقربهما من الفعل لاعتمادهما ، ولم يجعله بهذا

---

(١) البيت من الطويل . وقوله : «بأرضٍ سواكم» يروى : «بأرضِ سواكم» على الإضافة . انظر الأمالي الشجرية ، جـ ١ ص ٥ ، والأشموني جـ ١ ص ٢٠ . والخزانة ١ / ١٩٠ ، والدرر اللوامع جـ ١ ص ٧٥ ، وديوان جميل ص ٢٧٣ وديوان كثير جـ ١ ص ٢٣ ، بعناية ليزى بيبرس ـ الجزائر ١٩٢٨ م ، وسمط اللآلى ص ٥٠٥ ، والتصريح جـ ١ ص ١٦٦ ، والعيني جـ ١ ص ٥٢٥ ، والمغني ٤٤٣ والهمع جـ ١ ص ٩٩ .

الفعـــل المتعلق به الظرف أو المجرور ، كما تبين من الشاهد فى البيت الذى معنا فإن (أجمع) توكيد للضمير الذى فى الظرف الواقع خبرا ، لا للضمير المحذوف مع الاستقرار ـ والله أعلم ـ .

● ● ●

حذف نون شتان

قال جميل :

أُرِيدُ صَلَاحَهَا وَتُرِيدُ قَتْلِى وَشَتَّا بَيْنَ قَتْلِى وَالصَّلَاحِ (١)

هذا البيت يدل على أن حذف نون (شتان) له أصل فى العربية الفصحى ، وإن كان غير جائز إلا للضرورة ، بل قيل : إنه من أقبح الضرورات .

ومن باب إتمـام الفائدة أقول : إن شتان اسم فعل ماض ، بمعنى افترق وتباعد : إذ هو من الشت ، وهو التباعد والتفرق ، وهو مبنى على الفتح ، وربمـا كسروا نونه ، قاله الفراء(٢) ، وسبب بنائه وقوعه موقع الفعل المبنى ، وهو المـاضى .

وقال الزجاج(٣) . هو مبنى ، لأنه على زنة فعلان ، فهو مخالف لأخواته ، إذ ليس فيها ماهو على هذه الزنة ، فبنى لذلك ، وهذا ضعيف .

والأصل أن لو بنى على السكون . وإنمـا تحرك لالتقاء الساكنين ، وهما النون والألف قبلها ، وإنمـا فتح إتباعا للفتحة قبل الألف ، وقيل : لأن الفتحة حركة سماه ، وهو الفعل المـاضى .

---

(١) البيت من الوافر . انظر الخزانة جـ٣ صـ٤٧ ، والدرر اللوامع جـ٢ صـ٢٠٩ وديوان جميل صـ٢٨ ، والهمع جـ٢ صـ١٥٦ ، واللسان مادة : « ش ت ت » .

(٢) التصريح جـ٢ صـ١٩٦ .

(٣) ابن يعيش جـ٤ صـ٢٦ .

وزن الفعل

قال جميل :

أَبُوكَ حُبَابٌ سَارِقُ الضَّيْفِ بُرْدَهُ   وَجَدِّي يَا حَجَّاجُ فَارِسُ شَمَّرَا (١)

استشهدوا به على أن الاسم يمنع من الصرف إذا كان علماً على وزن الفعل ، كـ (شَمَّرَ) في هذا البيت أو صفة نحو : أحمر وأصفر ، وشرط الوزن كونه إما مختصاً بالفعل ، أو كونه بالفعل أولى منه بالاسم ، فالأول كـ (شَمَّر) في هذا البيت ، وهي علم على فرس على وزن (فَعَّل) ، وهذا الوزن خاص بالأفعال .

والثاني : نحو أخضر وأحمر وأصفر صفات ، فإن هذا الوزن وإن كان يوجد في الأسماء والأفعال كثيراً ، لكنه في الأفعال أولى منه في الأسماء ، لأنه في الأفعال يدل على التكلم : كأذهبُ ، وأنطلقُ ، وفي الأسماء لا يدل على معنى ، والدال أصل لغير الدال (٢) .



(١) البيت من الطويل . وحباب : خبيث ماكر ، و « شمر » : اسم فرس . انظر الأشموني جـ ١ صـ ١٣١ ، وتاج العروس مادة : ش م ر ، دار ليبيا للنشر والتوزيع - بني غازي - وديوانه صـ ٧١ ، ودلائل الإعجاز صـ ٢٢٤ ، وشذور الذهب بتحقيق محي الدين عبدالحميد صـ ٤٥٤) - ١٣٨٨ هـ وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي صـ ٣١ بتحقيق هارون - لجنة التأليف ١٣٧٠ هـ - والعقد الفريد لابن عبد ربه جـ ٥ صـ ٢٩٩ - لجنة التأليف ١٣٧٠ هـ ؛ والمعرب للجواليقي صـ ٦١ ، بتحقيق أحمد شاكر - دار الكتب ١٣٦١ هـ .

(٢) شذور الذهب صـ « ٤٥٤ ، ٤٥٥ » .

باب النواصب

١ - إظهار (أن) بعد كي

قال جميل :

فقالَتْ أكُلَّ النّاسِ أصْبَحْتَ مَانِحًا

لِسانَكَ كَيْمَا أن تَغُرَّ وَتَخْدَعَا ؟[1]

استشهد به الكوفيون[2] على جواز إظهار (أن) بعد (كي)، أو بعد (لكي)، ويكون العمل لـ (كي)، و (أن) لا موضع لها مؤكدة .

أما البصريون[3] فلا يجيزون ذلك، وهذا الإظهار من الأصول المرفوضة عندهم، وظهورها هنا ضرورة شعرية .

وجعل ابن مالك ذلك قليلا في التسهيل[4].

بناء على ماسبق نقول : إن الناصب للمضارع - (تغرّ) في هذا البيت (كي)، و (ما) زائدة، و (أن) لا موضع لها تأكيد لكي، هذا مذهب الكوفيين .

أما عند البصريين فالناصب (أن)، و (كي) حرف جر بمنزلة اللام و (ما) زائدة .

---

(١) البيت من الطويل . انظر أوضح المسالك الشاهد رقم ٤٩١ بتحقيق محيي الدين عبد الحميد - ط السادسة - والخزانة جـ ٣ صـ ٥٨٤، والدرر اللوامع جـ ٢ صـ ٥، وشذور الذهب صـ ٢٨٩، والتصريح جـ ٢ صـ ٣، ٢٣٠ ؛ ٢٣١ والعيني جـ ٣ صـ ٢٤٤ ؛ جـ ٤ صـ ٣٧٩، والمغني صـ ١٨٣، والهمع جـ ٢ صـ ٥، وابن يعيش جـ ٩ صـ ١٤، ١٦ .

(٢) شذور الذهب صـ ٢٨٩، والهمع جـ ٢ صـ ٥، والارتشاف صـ ٦٨٧ .

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ورقة ٢١٧ أ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم نحو ش ١٠، وتوجد نسخة بين يدي .

(٤) انظره صـ ٢٢٩ .

والراجح مذهب البصريين، إذ أنه يترتب على رأى الكوفيين جعل (أنْ) تأكيدا لـ(كى)، و(كى) ـ أصلا ـ عملت النصب نيابة عن (أنْ)، فأنْ هى الأصل، وهى أم الباب ـ كما يقولون ـ وما كان أصلا فى بابه لا يأتى تابعاً لغيره بأى حال من الأحوال، وكذلك أيضا ماذهبوا إليه يؤدى إلى اجتماع حرفين مصدريين بدون مقتض، والفصل بين الناصب والمنصوب، إذن الراجح مذهب البصريين.

* * *

٢ - كما بمعنى كيما

قال جميل:

وَطَرْفُكَ إِمَّا جِئْتَنَا فَاصْرِفَنَّهُ كَمَا يَحْسَبُوا أَنَّ الهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ [١]

استشهد به الكوفيون[٢] على أن (كما) تأتى بمعنى كيما، وينصبون بها المضارع، ولايمنعون جواز الرفع، وقد ذهب هذا المذهب أبو على الفارسى[٣]، فزعم أن (كما) أصلها كيما، فحذفت الياء للتخفيف. ونسب جماعة من العلماء إلى ابن مالك أنه قال: «(كما) أصلها كاف التشبيه، كفت بـ (ما) ـ يقصد كفت عن عمل الجر ـ ودخلها معنى التعليل فنصبت»[٤]. وذكروا

(١) نسبه بعضهم للبيد: وهو فى ديوان عمر بن أبى ربيعة ص ٦٦ برواية أخرى، وهو من بحر الطويل. وروى: «فكاصبنه» بدل «فاصرفنه». انظر الإنصاف ص ٥٨٦، والأشمونى ٢ / ص ٢٨١ والدرر اللوامع ج ٢ ص ٥؛ وشرح شواهد المغنى للسيوطى ج ١ ص ١٧٧. والعينى ج ٤ ص ٤٠٧. والمغنى ص ١٧٧.

(٢) الإنصاف ص ٥٨٥، ٥٨٦.

(٣) المغنى بحاشية الامير ج ١ ص ١٥٢.

(٤) شرح الألفية للمرادى ج ٤ ص ١٨٠ ا والمغنى بتحقيق محيي الدين ص ١٧٧. والأشمونى ج ٣ ص ٢٨١.

أن توجيه الفارسي أدق ، فإن كون الكاف ناصبة لكونها بمعنى التعليل بعيد ، ومما يبعده أن الكاف من عوامل الأسماء، فكيف تكون من عوامل الأفعال؟ وأجيب عن ذلك بأن نسبة نصب الفعل إلى الكاف التعليلية كنسبته إلى اللام التعليلية ، وهي نسبة مجازية باعتبار أن النصب بأن مضمرة ، ولا يخفى أن التكلف فيما قاله ابن مالك ظاهر .

ولقد راجعت كتاب شرح التسهيل لابن مالك ، فما وجدته ذكر هذا ، ولكنه قد نص على التوجيه الذي ذكره الفارسي[1] ، فتبعه فيه ، وأما ما نسبوه إليه فربما يكون موجوداً في كتبه الأخرى المفقودة ، ومن المعروف أن من منهج ابن مالك أن يختلف رأيه في كتبه المختلفة ، ولكن كان لزاما عليهم أن يتعرفوا على رأيه في شرح التسهيل ، وينصون عليه .

وذكر الصبان[2] رأياً آخر ، وهو أن يقال : إن (ما) في البيت مصدرية لا كافة ، والفعل منصوب بها حملا على (أن) أختها ، ولكنه رأي بعيد ، أعتقد أنه لم يرد به سماع عن العرب .

أما البصريون[3] فقد ذهبوا إلى أن كما لا تأتي بمعنى كيما ، ولا يجوز نصب المضارع بعدها ، وقد خرجوا كل شواهد الكوفيين بتخريجات تتفق ومذهبهم، ومن بين هذه الشواهد البيت الذي معنا ، فقد قالوا بأنه روى هكذا :

لكي يحسبوا أن الهوى حيث تنظر

وهذا هو الأولى بالقبول ، فقد وجدت البيت في ديوان جميل برواية :

سأمنح طرفي حين ألقاك غيركم ... لكيما يروا أن الهوى حيث أنظر[4]

---

(١) شرح التسهيل لابن مالك ورقة ٢١٧ ب .

(٢) انظر حاشيته على الأشموني جـ ٢ صـ ٢٨٢ .

(٣) الإنصاف صـ ٥٨٥ .

(٤) ديوان جميل صـ ٦٣ .

وفي ديوان عمر بن أبي ربيعة :

إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا لكي يحسبوا أن الهوى حيث تنظر (١)

بذا يتأكد لي رأي البصريين .

• • •

رفع المضارع في جواب الاستفهام

قال جميل :

أَلَمْ تَسْأَلِ الرَّبْعَ الْقَوَاءَ فَيَنْطِقُ

وَهَلْ تُخْبِرَنْكَ الْيَوْمَ بَيْدَاءُ سَمْلَقُ (٢)

يقول البغدادي في الخزانة — بعدما أنشد البيت : « . . . على أن ما بعد فاء السببية قد يبقى على رفعه قليلا ، وهو مستأنف »(٣) .

وأنشده سيبويه وقال : « لم يجعل الأول سبب الآخر ولكنه جعله ينطق على كل حال . . . . وزعم يونس أنه سمع البيت بـ (ألم) ، وإنما كتبت ذا لئلا يقول إنسان : فلعل الشاعر قال : ألا »(٤) .

أقول ربما يتوهم البعض بادىء ذي بدء أن سبب الرفع عند سيبويه أن

(١) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص ٦٦ — دار صادر — بيروت .

(٢) البيت من الطويل والسملق : التي لا شيء بها من نبت وغيره . انظر الأغاني جـ ٨ ص ١٠٤ — دار الشعب — ١٣٩٩ هـ . والجمل للزجاجي ص ٢٤٠ الجزائر — والخزانة جـ ٣ ص ٦٠١ . والدرر اللوامع جـ ٢ ص ٨ وديوان جميل ص ٩١ والتصريح بمضمون التوضيح جـ ٢ ص ٢٤٠ ؛ وشرح شواهد المغني للسيوطي جـ ١ ص ٤٧٤ ؛ والهمع جـ ٢ ص ١١ ؛ ١٣١ ، وابن يعيش جـ ٧ ص ٣٧ .

(٣) الخزانة جـ ٣ ص ٦٠١ .

(٤) الكتاب جـ ٣ ص ٣٧

الفاء لم تكن سببية ، حيث قال : « لم يجعل الأول سبب الآخر ... » لكن المتتبع كلامه إلى نهايته يجد أن سبب الرفع عنده أن الفاء وقعت جواباً لاستفهام تقريرى - وهو فى معنى الخبر كما نعلم - فلم تقع جواباً لنفى أو طلب محضين . يقول : « وزعم يونس أنه سمع البيت بـ (ألم) ، وإنما كتبت ذا لئلا يقول إنسان : فلعل الشاعر قال : « ألا » يقصد أنه لو قال : ألا لكان النصب حسناً ، حيث إن الفاء تكون قد وقعت فى جواب العرض لكن الشاعر لما قال (ألم) بالاستفهام التقريرى كان النصب قبيحاً ، وقد بين ذلك ابن النحاس فقال « ... إنه تقرير معناه أنك سألته ، فيقبح النصب ؛ لأن المعنى يكون : إنك إن تسأله ينطق ، ويمنع سيبويه أن يروى (ألا تسأل الربع) لأنه لو رواه كذا حسن النصب[١] ... » .

أما الفراء[٢] فقد أجاز الجزم عطفاً ، والرفع على أن الاستفهام تقريرى ، والنصب على إرادة الاستفهام ، أى باعتبار اللفظ ، لا باعتبار المعنى .

والصحيح هو رأى الفراء إذ أنه جعل المسألة اعتبارية ، فإن قصدت المعنى ، وهو أن الاستفهام تقريرى رفعت ، وإن قصدت اللفظ أى لفظ الاستفهام نصبت ، وإن جعلت الواو عاطفة كان الجزم ، إذ أن اعتبار اللفظ والمعنى من الأصول العربية الثابتة ، واعتبار العطف أيضاً صحيح .

* * *

---

(١) الخزانة جـ ٣ ص ٦٠١ .

(٢) معانى القرآن للفراء جـ ٥ ص ٢٢٩ - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٠ م .

القياس فى جمع نجو

قال جميـــل :

أَلَيْسَ مِنَ الْبَلَاءِ وَجِيبُ قَلْبِي وَإِيضَاعِي الْهُمُومَ مَعَ النُّجُوِّ[١]

جاء هذا البيت دالا على شذوذ كلمة (النُّجُوّ) حيث جاءت جمعاً لـ(نَجْو) ، وهو السحاب الذى هراق ماءه ، والأصل ؛ نجوو ـ بواوين ـ على وزن فُعُول ، الذى هو القياس فى جمع ما كان على هذا النحو معتل اللام ، ويؤدى ذلك بالطبع إلى اجتماع واوين الثانية منهما كانت لاماً فى المفرد ، فتقلب ياء للتخفيف ، فتصـــير الـكلمة (نُجُوى) ، وتجتمع الواو والياء ، وسبقت إحداهما متأصلة ، ذاتاً وسكونا ، فقلبت الواو ياء ، وأدغمت الياء فى الياء فصارت نُجُيّ ، وقلبت الضمة قبل الياء المشددة كسرة لمناسبة الياء ، هذا هو القياس ، فيكون (نُجُوّ) ـ بضم الجيم ـ شاذاً ، يوقف عند المسموع منه فقط ، ولا يقاس عليه .

* * *

قطع همزة الوصل

قال جميل :

أَلَا لَا أَرَى إِثْنَيْنِ أَحْسَنَ شِيمَةً
عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ مِنِّي وَمِنْ جُمْلِ[٢]

---

(١) البيت من الوافر . انظر ابن يعيش جـ ٥ صـ ٢٦ . واللسان مادة ن ج و وليس فى ديوانه .

(٢) البيت من الطويل . وألا : للتنبيه . وشيمة : منصوبة على التمييز : وهى الخلق والطبيعة . وحدثان الدهر : الذى يحدث فيه من النوائب والنوازل . انظر الأشمونى جـ ٤ صـ ٢٧٣ ، والخزانة جـ ٣ صـ ٢٣ : وديوانه صـ ٩٩ . والعينى جـ ٤ صـ ٥٦٩ : والمحتسب لابن جنى جـ ١ صـ ٢٤٨ ـ ط المجلس الأعلى للشئون .

استشهد به النحويون على قطع همزة الوصل في الدرج ضرورة ، وهو قوله : (إثنين) ، فإن العلماء قد اتفقوا على أن همزتها للوصل وليست للقطع. وقد قطعها الشاعر ضرورة ، وخرجه بعضهم على أن الرواية :

أَلا لا أَرَى خِلَّيْنِ

وذكروا أن الرواية المذكورة هنا ليست بثبت ، ذكره أبو زيد في نوادره[١] .

* * *

إبدال همزة الاستفهام هاء

قال جميل :

وَأَتَى صَوَاحِبَهَا فَقُلْنَ : هَذَا الذى
مَنَحَ الْمَوَدَّةَ غيرنا وجفانا[٢] ؟

هذا البيت دليل على إبدال همزة الاستفهام هاء . والمعنى : أذا الذى .. كما تبدل همزة إياك ، فيقولون : هِيَّاك ، ثم فتحوا فقالوا هَيَّاك ، وكذلك همزة (إنْ) الشرطية ، يقولون : هِنْ فعلتَ فعلتُ ، وكذلك همزة : أرقتُ الماء ، يقولون : هرقت الماء ، ومثل ذا همزة أما ، ويا في النداء ، وكذا أرحت الماشية ، تقول : هرَحْتُ الماشية ، وهذا الإبدال كله شاذ .

= الإسلامية — والموشح للمرزباني بتحقيق على محمد البجاوى — دار نهضة مصر ١٩٦٥ م ص ٩٦ ، والنوادر ص ٢٠٤ : وابن يعيش ج ٩ ص ١٩ .

(١) ص ٤٠٢ .

(٢) من الكامل . انظر الممتع لابن عصفور ج ٢ ص ٤٠٠ بتحقيق فخر الدين قباوة — الطبعة الرابعة — والمقرب لابن عصفور ج ٢ ص ١٧٨ . بتحقيق أحمد عبد الستار ، وعبد الله الجبورى — بغداد . وابن يعيش ج ١٠ ص ٣٢ ، ٤٣ .

معنى هبَّ

قال جميل[١] :

أَلاَ أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيْحَكُمُ هُبُّوا أُسَائِلُكُمْ : هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحبُّ؟

استشهد به اللغويون على أن (هُبُّوا) بمعنى استيقظوا ، وقد وردت قراءة عن أبي بن كعب[٣] تثبت أن (هب) قد تأتى فى العربية بمعنى أيقظ وأنبه ، فقد قرأ : (يَاوَيْلَنَا مَنْ هَبَّنَا مِن مَّرْقَدِنَا)[٤] ، وهذا شيء أعتقد أنه غريب ، وبخاصة أن ابن مسعود[٥] قرأها : (يَاوَيْلَنَا مَنْ أَهَبَّنَا مِن مَّرْقَدِنَا) ، فمجيء (أهبَّ) بمعنى أيقظ وأنبه هو القياس ، أما ورود (هَبَّ) بمعنى أيقظ وأنبه ليس له أصل فى اللغة ، ونحن لا نشكك فى قراءة أبي ، فلعلها لغة ضعيفة ، وربما أن الأصل فى (هبنا) هبَّ بنا — بالباء الجارة — بمعنى أنبهنا ، فحذفت الباء ، فوصل الفعل إلى المفعول بنفسه .

---

(١) البيت من الطويل : وقد روى صدره :

أَلاَ أَيُّهَا الرَّكْبُ النِّيَامُ أَلاَ هُبُّوا

انظر اللسان مادة « و ى ح » : والديوان ص ١٦ : وسمط اللآلى ص ٩٤٦ : والمحتسب ج ٢ ص ٢١٤ .

(٢) القياس « نُوَّام » : أما نيَّام فشاذ؛ لأن السبب فى الإعلال نحو نيم أن الكلمة جمع على وزن فُعَّل صحيح اللام : وعينه واو ، فتقلب الواو الأخيرة ياء ، فتجتمع الواو والياء ، وسبقت الواو متأصلة ذاتا وسكونا ، فتقلب الواو ياء وتدغم الياء فى الياء ، ومع ذلك فالأكثر أن تقول : نُوَّم — بالتصحيح — وإذا ما فصلت العين من الطرف بألف زائدة وجب التصحيح . راجع الأشمونى ج ٤ ص ٣٢٨ .

(٣) المحتسب ج ٢ ص ٢١٤ .

(٤) سورة يس من الآية رقم ٥٢ .

(٥) المحتسب ج ٢ ص ٢١٤ ، ومختصر شواذ القراءات لابن خالويه ١٢٥ - المطبعة الرحمانية بمصر - ١٩٣٤ .

الاتجاه النفسي في دراسة الأدب ونقده وملامحه

عند العرب قديما وحديثا

الدكتور : شفيق عبد الرازق أبو سعدة
أستاذ الأدب والنقد المساعد في كلية
اللغة العربية - جامعة الأزهر بالقاهرة

بين يدي البحث ، ومفهوم الاتجاه النفسي :

إن البناء الأدبي المتزمل في رداء الشعر أو النثر الفني ما هو إلا صدى حقيقي وانعكاس لانفعالات وجدانيه وهزات نفسية عاناها الأديب تجاه تجربته ، والإنسان منذ وجوده على البسيطة ، وارتفاع عقيرته بالتعبير عن مكنون نفسه ، ووجهات النظر حول ما يبدع من فن تتعدد ، وقد تتشعب ، لا سيما كلما قطع هذا الإنسان شوطا في ميدان الرقي الحضاري والنمو الفكري والثقافي ؛ ولما كان عصرنا عصر الازدهار الثقافي ، وتألق الروح العلمية ، الرامية إلى الوصول بالإنسان إلى مرحلة الاستقرار النفسي في عالم يفيض بالمتغيرات ، فقد برزت الدراسات النفسية أيما بروز ، وكان من أبلج نتائجه بروز الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده إلى جانب غيرها من الوجهات . ولا عجب !؟ .

فما فتىء الأدب بعامة والشعر بخاصة وليد النفس الإنسانية ، يعبر عما يكتنفها ويحتويها من سعادة أو ألم . وفرح أو ترح ، وهو تعبير صادق عن تجربة عاشها الأديب ، ونقلها إلينا في صور وألوان ، لنعيشها نحن مرة أخرى ،

متأثرين بتجربته وعمقها . فهو بذلك متأثر بمشاهداته وتجاربه ، ومؤثر في عقلياتنا وعواطفنا ؛ وهذه الوجهة تنهض على استقراء الدراسات الضاربة بأطنابها في رحاب التحليل النفسي ، بغية الكشف عن جوانب الأدب، سواء ما يتصل منها بأبعاد العمل الفني وخصائصه ، ومبدعه ، ومتلقيه ، دونما إهمال للعلوم الأخرى ، لتحقيق الهدف والغاية .

ويدعم هذه الحقائق الأستاذ حامد عبد القادر بتعريفه لعلم النفس الأدبي في قوله « علم يبحث في عقل الإنسان من حيث كونه معبرا عن أفكاره بأساليب لغوية راقية ، أو مقدرا لتعبير الناس عن أفكارهم بتلك الأساليب »[1].

على أن علم النفس عندما يطرق باب المبدع أو المتلقي فإنما يطرقه للشرح والكشف عن سمات العمل الإبداعي ، وتفسير رموزه ، والإبانة عن أصالة صوره الفنية وجدتها وامتياحها من اللا شعور ، ودلالتها على صدق المبدع ، والشكل الفني الذي اختاره الأديب ، وتشكيل العبارة ، الذي يعتبر أهم مظاهر الشخصية ؛ وبذلك يدعو المتلقي إلى موقف إيجابي يتخذه بنفسه للحكم، لا سيما والعمل الفني يحقق المشاركة الوجدانية بين المتلقي والمبدع[2] بيد أنه عندما يقوم العمل الفني لا يصل في تقويمه إلى مستوى الحكم الشامل . . العلاقة بين علم النفس والأدب وضرورتها :

( ) دراسات في علم النفس الأدبي طبعة ١٩٤٩ لجنة البيان العربي ، المطبعة النموذجية ص ١٧ .

(٢) أنظر : التيارات المعاصرة في النقد الادبي . د . بدوي طبانة . مكتبة الانجلو ص ٣٤٥ .

إن الدراسة النفسية فرع من العلوم الإنسانية «التي تدرس نشاط الإنسان بوصفه إنساناً كالفلسفة والتاريخ وعلوم اللغة والنفس وغيرها ، وهذه العلوم قسيمة للعلوم التجريبية التي تدرس الإنسان نفسه من جانب فيزيولوجي ـ نفسي ـ أو بيولوجي[1] ـ عضوي ـ .

وليس الأدب الذي هو موضوع النقد الأدبي إلا نشاطاً إنسانياً ، وإن العلاقة بين الأدب والنفس لقائمة علاقة منذ الوهلة الأولى التي عبر الإنسان فيها عن نفسه ، وقد لمس شيئاً من آثارها آنذاك ، وهو على امتداد الحقب وتوالي العصور في محاولة دائبة للكشف عن أبعادها ، فإن ملاحظة سلوك النفس الإنسانية والتأمل في داخلها لم تقتصر على قوم دون قوم ، ولا جيل دون جيل : « وتاريخ البلاغة ليس إلا صورة لذلك »[2] . فالأديب إنما يأخذ من نفسه لنفسه ـ فهو الذي يبدع ـ فينسكب منطوياً عليها باحثاً في دخائلها وأغوارها ، ويظفر من مكنون نفسه وأمانيها وأحاسيسها وما يخالجها بما يصبو إليه ، من مادة تمده برشاء التفكير ، لينشىء ويبدع ، فيمتع : « فإن النفس الإنسانية هي الرحم الذي تولدت منه كل العلوم والفنون»[3] .

والإنسان في تاريخه واجتماعه ونفسه وأدبه وحدة متماسكة ، لذا ينبغي على الدراسات التي تتناولها هذه النواحي أن تتعاون فيما بينها في ظل إطار الترقي المتأثر بالثقافة والفكر في إلقاء الضوء على حياة الإنسان .

---

(۱) النقد الأدبي الحديث . د . محمد غنيمي هلال طبعة ١٩٦٩ م ص ٣ .
(۲) انظر : التفسير النفسي للأدب . د . عز الدين اسماعيل ص ١٣ .
(۳) من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده . د . محمد خلف الله أحمد ص ١٠ .

والأدب — بعد هذا — نشاط عقلى ، وهو لذلك مادة لعلم النفس لهذا كله تتوثق العلاقة بين الأدب ونقده والدراسات النفسية ، إذ هما معا يتجهان إلى الكشف عن الجوانب الإنسانية فى هذه الحياة وتفسيرها ، وإن علم النفس يشرح لنا العوامل التى تجعل من الشخص مبدعا فنانا ، « وطريق التحليل النفسى يمدنا بشروح لكثير من المعضلات المرتبطة بشخصية الشاعر وفن الشعر وتذوق القصيدة »[١] .

والناقد الأدبى الذى يدرس الأدب باعتباره نشاطا عقليا لابد له من « الإلمام بأعمال العقل ووظائفه وما يؤثر فيه ، لذلك يجعله قادرا على دراسة عقلية الشاعر مثلا ، بدراسة أسلوبه وأفكاره ، فأسلوب الأديب وأفكاره عنوان عقله ، بل رمز شخصيته ، ومظهر خلقه »[٢] وهذه فى الأصل مباحث نفسية ، بذلك يعين علم النفس الأديب الناقد على أداء مهمته فى اكتشاف أبعاد العمل الفنى .

ويؤكد « ريتشارد» فى كتابه « مبادىء النقد الأدبى»[٣] هذا الارتباط الوثيق فيرى أن النقد الأدبى يصبح فرعا من فروع علم النفس عندما يبين : أن الملاحظات النقدية هى مجرد فرع من فروع الملاحظات السيكولوجية على أن هذه العلاقة الوطيدة تتأكد لدى من يتتبع ثمرتها ، برصد « نشأة الاتجاه النفسى ومجراه فى النقد الأدبى الإنسانى .

ومن هنا تكشفت الحقائق ووضحت الوشائج بين الأدب ونقده وبين

---

(٤) المرجع السابق ص ١٦ .

(٥) دراسات فى علم النفس الأدبى . د . حامد عبد القادر ص ١٧ .

(٦) ص ٦١ المؤسسة المصرية العامة للتأليف .

النفس ، التي هي مصدر الأدب ومورده ، والتي تأخذ بمقدارها تعطي فإنها تصنع الأدب ، والأدب يصنعها .

قضايا حول الإبداع الفني ودوافعه :

راح المشتغلون بالأدب منذ القدم في حيرة بالغة بحثا عن مصدره ، فالشاعر قد احتواه الغموض واكتنفه الإبهام منذ طلع على الناس يغنيهم أهازيجه وأشعاره ، إذا كانت مقدرته على الإبداع والابتكار ، وانفراده بهذه الخصوصية دائما إلى تفاسير شتى « فالإغريق كانوا يظنون أن الشعراء تحت تأثير أرواح تغشاهم »[1] كما تحكي أساطير اليونان ، وهذا يعود بالشعر إلى قوة مستترة هي فوق قوة الإنسان ومن خلف الشاعر تلهمه وتمده ؛ والجاهليون كانوا يرجعون هذا الإبداع إلى الشياطين ، حتى قال راجزهم :

إني وإن كنت صغير السن   وكان في العين بنبو عني

فإن شيطاني أمير الجن   يذهب بي في الشعر كل فن

وقال الآخر :

إني وكل شاعر من البشر   شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

وظلت مثل هذه الأفكار قائمة في أذهان الناس حتى « وضح في العصر العلمي — العباسي وغيره — أن تلك الشياطين هي العبقرية الفنية التي تتكون من فطرة واستعداد وذكاء ثم اكتساب ينشأ من عوامل التربية ووسائل التهذيب »[2] وانتهت كثير من الدراسات في العصر الحديث : إلى أن من مكونات العبقرية في الإبداع « الذكاء والتفوق والانفعال الحاد ومنطلق الفنان الخاص في تناوله للحياة »[3] .

---

(١) شياطين الشعراء . د. عبد الرازق حميدة مكتبة الانجلو ١٩٥٦م ص ٢٧

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٠

(٣) التفسير النفسي للادب . د. عز الدين اسماعيل ص ٤١ .

ومن الجدير بالذكر هنا أن فكرة « الانفعال الحاد » هذه تثير قضية احتدم الجدل حولها ، هي مرض الفنان ، ونتاجه مظهر لعصابه .

والحقيقة : أن هذا الانفعال ليس الانفعال المطلق الذي يشل التفكير عند المبدع ويعجزه ، وإنما هو انفعال يتحكم فيه المبدع ويضبطه متى أراد ، فلا هو بالذي يتحكم في الشاعر ، ولكنه الذي يتحكم فيه الشاعر ، وإلا ما وضحت في ذهن الشاعر أنغام شعره الموسيقية مما يقرنه بفكرة الانسياب التلقائي ، فالشاعر متحكم في خياله يتخلص منه وقت ما يريد ليعيش الواقع بكل دقائقه ، وهو ضابط لانفعاله ، بخلاف العصابي المريض ، وليس من اللائق أن يكون الاختلال العصبي دليل العبقرية ، ولا مفسر الإبداع الفني ، وما أدق الرؤية عند من يرى أن الفنان ينفعل للإبداع ويعاني ، ولكن هذا الانفعال ظاهرة صحية لا مرضية لقدرته على ما لا يقدر عليه غيره ، ولعل في قول ابن رشيق : « ما سمي الشاعر شاعراً إلا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره »(١) ما يميط اللثام عن ملامح هذه الحقيقة ..

وإذا لم يكن الفنان مريضاً بالعصاب ، فهل هو يا ترى مريض بالنرجسية ؟ التي ترتبط في الأصل بقتى الأساطير اليونانية نرجس ، والذي يضرب به المثل فيمن يهيم بنفسه ، ويعتد بها لدرجة المرض أحياناً ؟! .

فالواقع يشهد أن الفنان معتد بنفسه ، ولعل حرصه على الإبداع ، الناتج عن رغبته في الحظوة بإعجاب المتلقين هو سر هذا الاعتداد ، والشاعر أو الفنان إنما ينقصي ذاته ، في الوقت الذي نجد فيه حالم اليقظة يمجد ذاته ،

---

(١) العمدة : تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٥٥ م ج ١ ص ١١٦ .

ورضا الفنان عن نفسه لا يتمثل فى إعجاب الفنان بذاته نتيجة حلم يقظة هو فارسه ، وإنما فيما أودع من مزايا وإبداع فى عمله الفنى : وهو يستهدف بعمله التخفيف من مشاعره وتعويضه نرجسيته . فنرجسية الفنان نرجسية محورة أو منقولة ، نرجسية ملغاة يعوضه عنها العمل الفنى بنرجسية أرحب »[1] لما يتميز به من إبداع وافتنان يعجب الناس ويستولى عليهم ، فالمبدع بموهبته وذكائه وانفعاله ودربته ومنطقه الخاص فى تناول الحياة واعتداده بنفسه لا تتأكد نوعيته هذه إلا فى ضوء أعماله المبدعة ، فهو يعانى ويبدع ، ويستلذ المعاناة ، إذ « أن الآلام عندما تنتهب نفس الشاعر يجد عوضاً عنها تلك اللذة التى يستمتع بها وهو فى نشوة الوحى »[2] .

وإن دوافع الإبداع المتمثلة غالباً فى : التقليد والمحاكاة ، وغريزة حب الظهور ، وحب الحياة والخلود ، والرغبة فى الشهرة أو الكسب ، والهروب من الواقع وغيرها ، إن هذه الدوافع إنما تكشف عن جانب من طبيعة المبدع ، على أن عملية الإبداع التى يحاول بها الفنان تحقيق ذاته لا تتم إلا باستقبال المتلقين لها الاستقبال الأمثل ، الذى يحقق المشاركة الوجدانية « فيرضى اعتداد الفنان بنفسه ، ويحقق له جانباً من المتعة يضاف إلى متعة المعاناة ، كما يحقق المتعة عند المتلقين ، نتيجة استثارته لمشاعر لديهم مماثلة لما أضطربت بها نفس المبدع »[3] .

---

(١) التفسير النفسى للأدب (بتصرف) ص ٣٢ حتى ٣٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٩ .
(٣) فى نقد الشعر . د. محمود الربيعى . الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر ص ١١٧ .

والشعر يحقق الاستقرار النفسى ، حيث ينتظم المتلقين النمط الشعورى للقصيدة ، وتبعث فيهم الأحاسيس التى تعمق لديهم الوعى بأحاسيس البشر وانفعالاتهم ذاتها[١] وهكذا تشرق الحقائق فى نفوس الأسوياء .

أبعاد الاتجاه النفسى فى النقد العربى القـــديم :

ليس هذا الاتجاه حديث العهد ، وإنما هو قديم قدم الإغريق ونظراتهم البصيرة فى الشعر والشعراء ، وكان أفلاطون الذى قال : « إن الشاعر ينظم شعره عن إلهام وحال تشبه الجنون ؛ ولايصدر عن عقله ، أول من تحدث عن إبداعه ، وأول من وصمه بأنه مشـلول العقـل أو مريض مرضاً نفسياً أو عصبياً »[٢] .

وإن لأرسطو مقالات فى الشعر والخطابة ، وله فى النقد الأدبى آراء قيمة ، أوضح بها الصلة بين النفس والأدب وتلاحمهما على أساس من إدراك لا يخلو من روح علمية ، وذلك بفكرة التطهير الحاصل من المأساة ، حيث « تنبه إلى القيمة النفسية لبعض أنواع الأدب التى تثير الغرائز . فقد قرر أن المأسـاة تحدث فى النفس « كاثارسيسا » أى تطهيراً أو تنفيساً أو تعديلا للوجدانات، وإبعاداً لما فيها من إفراط »[٣] فيتحقق التوازن بين مشاعر النفس المختلفة ، كما تحدث « هوراس » - فى القرن الأول قبل الميلاد — عن تكيف الشاعر مع المواقف التى يتمثلها لتجربته ، وأكد على أن الإثارة والروعة صفتان

---

(١) أنظر النقد التحليلى . محمد عنانى ص ٧ (بتصرف) .

(٢) البحث الأدبى ، د. شوقى ضيف ، دار المعارف بمصر ١٩٧٢م ص ١٠٥

(٣) من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ص ٦١ ، أنظر أيضاً : النقد الادبى عند اليونان ، د. بدوى طبانة ص ٦٠ .

ضروريتان للأدب ، يحس بهما متلقى العمل الفنى [1] .

ثم إن العرب قد أخذوا بحظ من هذه الثقافة ، ولم يقفوا مكتوفى الأيدى حتى طلع عليهم فجرها من الغرب ، وإن قامت نماذجهم على أساس من الذوق والموهبة الذاتية ، لا المنهج ، وعلى المعرفة النفسية العامة فلم تكن هناك مدرسة متميزة بتعاليمها وقواعدها عند النقاد القدامى ، أو عند نفر منهم ، « ولعل ذلك يرجع إلى أنهم إنما كانوا يقصدون من البحث النفسى الوقوف على حقيقة النفس وقواها ، دون عناية بالخصائص ، ووصف المظاهر النفسية فى الحياة الإنسانية ، وهى التى اتجه إليها المحدثون حين هدفوا عن تعرف الهايا والحقائق » [2] من هنا لم يطلع علينا النقاد القدامى بالمصطلحات التى طلع علينا التى طلع علينا بها العصر الحديث . حين وصفهم للمظاهر النفسية .

والذى يعنينا التأكيد على أن هذا النحو من الدراسة كانت له أصول فى ثقافتنا العربية ، فقديماً : طرق ابن سلام الجمحى (ت ٢٣٢ هـ) ميدان هذه الدراسة، فتحدث عن دوافع الشعر عند المبدعين ، وجعل فى مقدمتها الحروب، المهيجة للانفعالات والمؤججة للعواطف والداعية إلى الإبداع بقوله : « وإنما يكثر الشعر بالحروب ... والذى قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ، ولم يحاربوا . وذلك الذى قلل شعر عمان وأهل الطائف » [3] .

---

(١) أنظر : النقد الأدبى الحديث ، د. محمد غنيمى هلال ص ٤٩ .

(٢) البلاغة وعلم النفس للاستاذ أحمد أمين (بحث فى مجلة كلية الآداب) المجلد الرابع ، الجزء الثانى ١٣٩٩ م .

(٣) طبقات فحول الشعراء ، تحقيق : محمود شاكر ، طبعة ١٩٧٤ جـ١ ص ٢٥٩ .

ويتوسع الناقد الفذ « ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) فى دراسة هذه الحالة النفسية برصد بواعث الشعر ودواعيه ، قائلا : « وللشعر دواع تحث البطىء ، وتبعث المتكلف ، منها الطمع ، ومنها الشوق ، ومنها الشراب ، ومنها الطرب ، ومنها الغضب »[١] .

وتحدث عن الأوقات والأماكن التى يسرع فيها أتى الشعر ، ويسمح فيها أبيه . « منها أول الليل قبل تغشى الكرى ومنها صدر النهار قبل الغداء ، ومنها يوم شرب الدواء . ومنها الخلوة فى الحبس والمسير »[٢] بيد أن الشاعر لا ينتظر ظروف العزلة متى تواتيه ، ولكنه قد يخلق العزلة خلقاً ، إذا ما أحس بدافع الشعر يهزه ؛ كما تحدث ناقدنا عن الطبع والتكلف ، وعن أثر العاطفة فى الشعر ، والصدق الفنى فيه واتخذ من السامع مقياساً للحكم على الشعر ، مراعياً فى ذلك مدى تأثر السامع بالشعر والصلة بينهما . فى قوله : أشعر الناس من أنت فى شعره حتى يفرغ منه »[٣] .

وما أروع ابن قتيبة فى تعليله قدرة الشاعر على قرض الشعر فى وقت دون وقت بحالات جسدية ونفسية بقوله : « وللشعر تارات يبعد فيها قريبه ، ويستصعب فيها ريضه » .. ولا يعرف لذلك سبب إلا أن يكون من عارض يعرض على الغريزه من سوء غذاء أو خاطر غم »[٤] فقد لاحظ العوامل التى

---

(١) الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد شاكر ، طبعة دار المعارف ١٩٦٦ جـ ١ ص ٧٨ الطبعة الثانية .

(٢) المرجع السابق ١ / ٨٠ .

(٣) المرجع السابق ١ / ٨٢ .

(٤) المرجع السابق ١ / ٩٠ .

تؤثر في الشاعر حين إبداعه، والتي تحول بينه وبين التدفق. كذلك انصرف ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) إلى النفس الإنسانية يتأملها، فتكلم عن شحذ القريحة والدوافع المعينة على الشعر وإجادته في قوله: «وسألت شيخاً من شيوخ هذه الصناعة فقلت له: ما يعين على الشعر؟ فقال: زهرة البستان وراحة الحمام.. ويضيف: وقيل: إن الطعام الطيب وسماع الغناء مما يرقق الطبع ويصفي المزاج ويعين على الشعر»[1].

ودعا إلى الغناء بالشعر، لأن الشاعر بذلك يستعيد تدفقه الذهني، مما يعين على جودة الشعر ومطاوعته، وذكر أن أبا الطيب المتنبي كان «يرجع بالإنشاء من أول القصيدة إلى حيث انتهى منها»[2] وتتبع أثر هذه الدوافع في تحديد الاستجابة النفسية لدى الشاعر، فقال: «من أراد أن يقول الشعر فليعشق، فإنه يرق، وليرو فإنه يدل، وليطمع فإنه يصنع. وقالوا: الحيلة لكلال القريحة انتظار الجمام، وتصيد ساعات النشاط. وهذا عندي أنجع الأقوال وبه أقول وإليه أذهب»[3].

ومن ثم فقد رصد هؤلاء العباقرة العرب الحالة النفسية للمبدع، لتجود القريحة ويتدفق الشعر، وأدركوا مداها في تهيئة المبدع للإبداع الفني.

ومن قبل أفصح الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) عن أثر البيئة وما يسودها من قيم في النتاج الأدبي، فقال: «الشعر نكد، بابه الشر، هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره»[4] وكأنه يشير إلى أن

---

(١) العمدة ٢١١/١ تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة بيروت.

(٢) المرجع السابق ٢١٢/١.

(٣) المرجع السابق ٢١٢/١.

(٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٦١/١.

الدقيقة والعلوقة العلمية المنظمة . والذى هو « أقرب العقليات الإسلامية القديمة فى دراسة الأدب إلى العقليات العلمية الحديثة ، وله التفاتات فنية سيكلوجية سبق بها التفكير الحديث »[1] ولا شك فإن الفكرة النفسية النقدية التى قدمها لنا عبد القاهر عن إبداع الصورة وأثرها فى نفس المتلقى ، وربطه بين الأثر النفسى وإبداع العقل فى العمل الفنى تعتبر أخصب الدراسات فى ميدان دراسة الصورة الفنية ، حتى فى عصرنا الذي يطلق عليه بعض المفكرين عصر النفس أو الدراسات النفسية[2] .

والذى لاريب فيه أن هذا الذى رأيناه عند نقادنا القدامى إنما يعد إسهاماً أصيلا ، وسبقاً ثقافياً ، وأنه يتصل اتصالا وثيقاً بالاتجاه النفسى فى دراسة الأدب ونقده ..

الشعراء والاتجاه النفسى :

لم يقف الشعراء بنجوة من هذا الاتجاه . فقد وجدنا عند بعضهم دلالات تشير إلى إدراكهم البعد النفسى ، وأثره فى الإبداع والتذوق ، أو العكس ، من هؤلاء « الفرزدق » الذى تحدث عن الكد الذهنى والفتور النفسى ، فى قوله : « أنا أشعر تميم عند تميم ، وربما أتت على ساعة ونزع ضرس أهون على من قول بيت »[3] .

وسويد بن كراع العكلى الذى أماط اللثام عن مرحلة الإرهاص

---

(١) من الوجهة النفسية ص ٣٧ .
(٢) انظر كتابيه اسرار البلاغة ودلائل الإعجاز .
(٣) الشعر والشعراء ١/٨١ .

التدفق الشعرى لن يكون طليقاً حراً في ظلال مبادىء الإسلام الإنسانية، لأن الانفعال مقيد بهذه المبادىء والقيم الفاضلة، على عكس ما كان عليه مجتمع الجاهليين.

هذه اللمحات النفسية تزهو بشكل ملحوظ عند القاضى أبى الحسن على ابن عبد العزيز الجرجانى (ت ٣٩٢هـ) حيث كشف عن المكونات النفسية والفنية للشاعر، والمتمثلة عنده فى الطبع والرواية والذكاء والدربة، فى قوله: «إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له»[1].

هذه العناصر بسماتها وخصائصها تمثل عند القاضى الجرجانى الركيزة للمنحى النفسى الذى به يقيس الشاعر وشعره، وبذلك يكون القاضى قد أرسى قواعد التفكير النفسى فى هذا المضمار، وسبق العصر الحديث إليه، وبحث القاضى كذلك «سيكلوجية نفسية» أهل النقص، وما يدفعهم إلى حسد الأفاضل، وحلل الملكة الشعرية، وأرجع الرقة أو الصلابة فى الشعر إلى اختلاف الطبائع وأدرك أثر التكوين الخلقى فى تكوين الشعر وتلوينه، فى قوله: «وقد كان القوم يختلفون فى ذلك، وتتباين فيه أحوالهم. فيرق شعر أحدهم ويصلب شعر الآخر ويسهل لفظ أحدهم، ويتوعر منطق غيره، وإنما ذلك بحسب اختلاف الطبائع، وتركيب الخلق، فإن سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلقة» كما تتبع الأثر النفسى للعمل الإبداعى

---

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، بتحقيق وشرح محمد أبى الفضل، والبجاوى ص ١٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٧.

عند المتلقى ، وها هو الجرجانى نجده معجباً بنسيب أبى تمام فى لاميته :

لو جار مرتاد المنية لم يجد　　إلا الفراق على النفوس دليلا
قالوا الرحيل، فما شككت بأنها　　نفسى من الدنيا تريد رحيلا
الصبر أجمل غير أن تلذذا　　فى الحب أحرى أن يكون جميلا

ولكن هذا الإعجاب يتحول عند الناقد القاضى إلى برم بالشاعر عندما أغرب وتوعر ، وخرج عن إطار نظرة الجرجانى النفسية فى نفس القصيدة حين قال :

لله درك أى معبر قفرة　　لايوحش ابن البيضة إلا جفيلا
(ذكر النعام)
أو ما تراها لا تراها هزة　　تشأى العيون تعجرفا وذميلا
(تسبق ، الإسراع)

هنا يقول القاضى : « فنغص عليك تلك اللذة ، وأحدث فى نشاطك فترة »[1] مما يؤكد على سبق القاضى بهذا المنحى النفسى فى دراسة الشعر .

كذلك أدرك أبو هلال العسكرى (ت ٣٩٥ ﻫ) دور البواعث الموجهة للذهن إلى المعانى والأفكار الخاصة التى تتخلق فى نفس صاحب الصناعة شاعراً كان أم ناثراً ، وذلك بقوله : « بعض المعانى يقع عليه صاحبه عند الخطوب الحادثة ، ويبتدعه من غير أن يكون له إمام يقتدى به فيه ، أو رسوم قائمة فى أمثلة مماثلة يعمل عليها »[2] .

وناهيك بعبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١ ﻫ) صاحب التأملات الباطنية

---

(١) المرجع السابق ص ٢١ .

(٢) الصناعتين ٥٥ الطبعة الثانية ، مطبعة صبيح .

واختيار السمت المناسب ، ثم التهذيب والتثقيف ، وهي من أدق مراحل العملية الإبداعية ، وذلك في قوله :

أبيت بأبواب القوافي كأنما ... أصادي بها سربا من الوحش نزعا
أكالئها حتى أعرس بعد ما ... يكون سحير أو بعيد فأهجعا
إذا خفت أن تروى على رددتها ... وراء التراقي خشية أن تطلعا
وجشمني خوف ابن عفان ردها ... فثقفتها حولا جريدا ومربعا[1]

كما أن للشعراء كشوفا نفسية في شعرهم ، وضع لها علم النفس حديثاً مصطلحات ؛ من ذلك مثلا تلك العقدة النفسية التي أطلق عليها حديثاً « مركب النقص » عرفها أبو العلاء المعري ، وعرف تأثيرها على الناس ، وأدرك أن الشخص الضعيف حين يشعر بنقص يحاول أن يبرز ويتفوق على خلانه ، فيقول :

لو لم تكن في الناس أصغرهم ... ما بان منك عليهم كبر

وأدرك المتنبي دور الانفعالات النفسية ، وما تسببه من تغييرات فسيولوجية في الأفراد . فقال في رثاء جدته :

أتاها كتابي بعد يأس وترحة ... فماتت سرورا بي فمت بها غما

فقد أدرك أن من السرور ما يقتل »[2]

وأدرك صفي الدين الحلي أن الذليل الرعديد عندما يتوهم في نفسه القوة

---

(١) المرجع السابق ١/٨٤ .

(٢) من بحث الأستاذ سمير وهبي في مجلة العربي العدد ١٨٦ ص ١١٠ وما بعدها (بتصرف) .

ويتحكم يكون أشرس الناس، لأنه مدفوع فى ذلك بكوامن الحقد، و «التنفيس» والجموح، والتسلط، فقال :

ذلوا بأسيافنا طول الزمان فمذ تحكموا أظهروا أحقادهم فينا
لم يغنهم مالنا عن نهب أنفسنا كأنهم فى أمان من تقاضينا[١]

وهذا إنما يؤكد على أن هذا الاتجاه كان معروفا فى محيط الباحثين النقاد والشعراء قديما، وإن لم يأخذ طابع النظرية المتكاملة على أيديهم إلا فى القليل النادر، ويدحض الزعم القائل بحداثة هذا الاتجاه، وعدم معرفة القدامى به، إلا إن قصد استقلال علم النفس الأدبى عن علم النفس العام وكثرة مباحثه.

العصر الحديث والاتجاه النفسى فى دراسة الأدب ونقده :

فى أحضان العصر نما هذا الاتجاه وتأصل وبلغ الغاية، بفضل اتصال النقد العربى الحديث بمنابع الدراسة النفسية التحليلية، والنقد النفسى، وظهور رواده عندنا، وحرصهم على تأصيله، «وإلى الدكتور طه حسين يعزى الفضل فى لفت الدارسين إلى المنهج العلمى فى دراسة الأدب وقضاياه، وقد ساعدت روافد الثقافة الغربية على تعزيزه بخاصة فى رحاب الجامعة التى اتجهت فيها الدراسة هذه الوجهة، حتى إذا كنا فى عام ثمانية وثلاثين وتسعمائة وألف وجدنا كلية الآداب آنذاك تنشىء دراسة جديدة لطلبة الدراسات العليا تدور حول علاقة علم النفس بالأدب»[٢] وقد تألقت هذه الروح فى دراسات

---

(٢) تفسير النفسى للأدب ص ١٤

الأستاذ أحمد أمين — الذى عده بعض الباحثين حامل لواء الدعوة إلى هذا الاتجاه[١] — حيث أكد في بحثه «البلاغة وعلم النفس» الإتصال الوثيق بين البلاغة وعلم النفس وأثر الخبرة النفسية فى العمل الفنى، كما لفت إلى فائدة الدراسات النفسية لدارس الأدب من حيث أنها تعوده ما سماه المشاهدة النفسية»[٢].

وقد عنى بهذا الاتجاه وبذل الجهد لتأصيله الدكتور محمد خلف الله أحمد فى الجامعة وفى كتابه «من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده» الذي جمع بين المنهجية العلمية والمنهجية التطبيقية، فكأن «أول محاولة جديدة مثمرة لشرح العلاقة بين الأدب وعلم النفس على أسس موضوعية»[٣].

وأكد دعائم هذا المنهج الأستاذ عباس العقاد حين تناول بالدرس «ابن الرومى» الذى درسه فى ضوء تلك الطبيعة الفنية التى قال عنها: «تجعل فن الشاعر جزءا من حياته أيا كانت هذه الحياة من الكبر أو الصغر، ومن الثروة أو الفاقة، ومن الآلفة أو الشذوذ»[٤] وقد اعتمد العقاد بعض الأسس النفسية لتحديد ملامح شخصية الشاعر، كالتعويض — محاولة إخفاء الضعف أو النقص — والإسقاط — موقف الشخص عند شعوره بالذنب أو النقص، وإلصاقه عيوبه لا شعوريا بغيره، كنوع من الدفاع عند المشاهر غير السارة، كما فى قول ابن الرومى فى الدفاع عن لحيته القصيرة، — فى ملأ يرى ذلك عيبا فى الرجل — وعيب طوال اللحى :

(١) انظر الدكتور مصطفى سويف فى مقدمة كتابه: الأسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة.

(٢) التفسير النفسى للادب ص ١٤.

(٣) التفسير النفسى للأدب ص ١٥.

(٤) ابن الرومى حياته من شعره ص ٤.

والبحترى ذنب الوجه تعرفه   وما رأينا ذنوب الوجه ذا أدب[١]

وأكد العقاد حرصه على هذا المنهج بما رسمه من شخصية أبي نواس ، فيما كتبه عنه على ضوء مجموعة من الحقائق النفسية والعلمية ، استهدف بها تحليل طبيعة شخصيته ، فقد علل زهد أبي نواس في المرأة بالتعويض لإعراضها عنه ، في الوقت الذى كان فيه يشتهيها ، وعلل تهتكه وإباحيته بأنه كان يستهدف بها الإغاظة والظهور ، مما يدل على الإباحة النرجسية التى تقترن بتوثيق الذات وتدليلها ، ومجاهرته بالرذائل وإدمان الخمر للتنفيس عن نفسه ، والتعويض بها عن نسبة المدخول ، وهربا من خسة هذا النسب ، ومحاولته تحطيم أصحاب الأطلاق ومفاخر أنسابهم[٢].

ومن الذين اهتموا بالإتجاه النفسى والروح العلمية في دراسة الأدب الدكتور محمد النويهى في تحليله لشخصية بشار بن برد ، وفى كتابه « نفسية أبي نواس » الذى يعتبر محاولة جديدة لتحليل نفسية الشاعر فى ضوء شعره ، حيث لم يجد فى أبي نواس نموذجا للنرجسية — كما وجد ذلك العقاد — وإنما وجده يعانى من « عقدة أوديب » لارتباطه الشديد بأمه وهيامه بها فقد حرم الطفل الحساس من ملاذه الوحيد فى طفولته العاجزة ، فاضطرب لهذا الحدث اضطرابا شديدا ، وأحس بغيرة آكلة نفى الغريزة الجنسية من هذا الرجل الغريب الذى يستحوذ على والدته[٣] ، فتحولت به هذه العلة إلى طرق ملتوية .

والدكتور محمد كامل حسين فى تناوله للمتنبي محللا شخصيته بروح الموضوعية العلمية ؛ ومن الدراسات التى قامت على أسس نفسية علمية دراسة الدكتور

---

(١) انظر المرجع السابق .

(٢) انظر أبا نواس للعقاد .

(٣) انظر نفسية أبى نواس ص ٧٩ وما بعدها .

يوسف خليف فى كتابه « الشعراء الصعاليك » إذ وقفت مليا أمام ظاهرة الصعلكة ، وفكر وقدر فوجد أن علماء النفس يسمون هذه المسألة وأشباهها « العقد النفسية » ، وأن من بين هذه العقد عقدة يسمونها « عقدة الفقر » وهى تلك التى تتكون نتيجة الإحساس بالفقر ، وتدفع صاحبها فى محاولة التعويض عن الشعور بالنقص إلى العمل على أن يصير غنيا ، ووجد أن ظاهرة التباين الاجتماعى هى التى خلقت الصعاليك ، لقد قامت دراسته تلك على دراسة المجتمع والتوافق الاجتماعي أو عدمه وعقد النقص والفقر والمشكلات الاقتصادية[1] .

كذلك عنى الدكتور عبد الحليم حفنى بالتحليل النفسى فى دراسته الطيبة لمطلع القصيدة العربية ، وأوجد من خلاله حلولا جوهرية لكثير من المشكلات، كان البحث الأدبى إزاءها فى غصة وحيرة عارمتين ، فقد عثر على الضالة المنشودة فى فهم مطلع القصيدة فى ميدان الدراسات التحليلية النفسية ، فى قوله: « حين نبدأ من النقطة الجوهرية ، وهى نفسية الشاعر نحو موضوع قصيدته بالذات نجد حلا وتفسيرا واضحا لكثير من المشاكل التى نحن فى حاجة إلى حلها وفهم رموزها وإشاراتها فيما يتعلق بمطلع القصيدة . . . كمشكلة الوحدة العضوية ، والأحكام التى تصدر جزافا على بعض المطالع ، ومناهج الشعراء فى مطالعهم .

ومن تم أبان فى ضوء التحليل النفسى عن شعور الخنساء بالنقص فى ساحة الحزن والبكاء من خلال إلحاحها فى طلبهما ومبالغتها فى إثباتهما ، فإن المحزونين حقا يتجلدون ، كما هو الحال عند أبى ذؤيب الهذلى ، وإن حزن

---

(١) انظر : الشعراء الصعاليك فى العصر الجاهلى ص ٣٠ وما بعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .

الخنساء كان على حظها العاثر فى حياتها الزوجية ، وزعزعة بجد بيتها بموت أخيها ، وتكوينها النفسى المهيأ للحزن » .

وأماط اللثام عن تعالى المتنبي وسخطه الشديدين ، حين ربط ذلك بواقع حياته ، الذى غرس فيه الإحساس بمركب النقص ، من ناحيتى : المنبت والكيان الاجتماعى ، فكان تعاليه بمثابة التعويض النفسى ، وكان سخطه دليل إحباطه وشعوره بالفشل أمام طموحه وغاياته .. وبهذين المعنيين يمج شعر المتنبي : كقوله :

وفؤادى من الملوك وإن كان لسانى يرى من الشعراء ... »

أنا فى أمة تداركها الله غريب كصالح فى ثمود ... »

أهم بشىء والليالى كأنها تطاردنى من كونه وأطارد ... »

أفاضل الناس أغراض لذا الزمن يخلو من الهم أخلاهم من الفطن ... »

وعلى هذا النحو الرائع جرى الباحث المنقب فى سائر المطالع ، وسبر أغوار نفوس الشعراء[1] .

إلى غير ذلك من البحوث والدراسات الأدبية التى احتضنت روح العلم والاتجاهات النفسية فى وعي ودربة وتأصل .

قيمة الاتجاه النفسى فى ميدان الدراسة الأدبية :

أحب أن أقرر بادىء ذى بدء أن الدراسات النفسية التى عنيت بدراسة النفس البشرية ومراقبة سلوكها ومظاهر تفكيرها ، وملاحظة رغباتها وأحلامها وشعورها إنما اتجهت إلى الأدب تبحثه بروحها ، لا لتخضع له القوانين العلمية ، أو تفرض سلطان العلم على الذوق « فالأثر الفنى يعبر عن

---

(١) انظر : مطلع القصيدة العربية ودلالته النفسية ، د عبد الحليم حفنى ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٧ م

الواقع النفسى »[1].

ولما كانت الصلة بين النفس و الأدب وثيقة، وكان كل منهما يصنع الآخر،

ولما كانت الحياة سلسلة من مواقف الصراع والأدب هو المعبر عنها المصور لها،

ولما كانت العلوم والفنون جميعها نتاج النفس الإنسانية.

ولما كان الأدب مصورا لشخصية صاحبه فى تفاعلها واضطرابها وانفعالها،

لما كان هذا كله ثابتا فقد كان لأحرى بنا أن نجمع فى دراساتنا الأدبية بين ذوق الناقد الدارس والاتجاه النفسى الموضوعى، ذلك لأن « العمل الفنى نتاج نشاط حى، ولكي نتفهمه يجب أن نلقى الضوء على ما دار لدى الحى الذى أبدعه »[2].

إن علم النفس وهو يبحث فى أعماق النفس الخفية يواجه كثيرا من القضايا التى شغلت باحثى الأدب، ولا تزال تشغلهم، مثل « ظاهرة الرمزية » كذلك يتجلى أثر الاحتكاك بين الأدب وعلم النفس فى إيجاد ثروة من المعلومات ذات طابع علمى، تعين رجال البحث الأدبى وهم يتكلمون عن الخيال فى تقليده واختراعه، وعن العاطفة فى صدقها وباطلها، واضطرابها وهدوئها، وعن الشخصية وظهورها أو عدمه فى العمل الفنى، وعن القريحة وأثرها فى تصوير الأفكار، وعن الحس وقوته، وعن الذهن وقدرته فى الغوص وراء المعانى، وعن الظروف التى مر بها منشىء الأدب، وما كان لها من أثر فى نوع أسلوبه الكتابى ولهجة خطابته ونوع أوزانه وقوافيه، وغير ذلك[3].

---

(١) علم النفس والأدب . د . سامى الدروبى ص ٢٧ دار المعارف بمصر .

(٢) الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة ص ٢٥ .

(٣) انظر : من الوجهة النفسية . د . محمد خلف الله ص ١٠ وما بعدها .

إن هذا الاتجاه يكشف عن جانب من الغموض الذى اكتنف الشاعر منذ طالمع على الناس بشعره ، كما أنه عن طريق علم النفس تعرف دلالة العمل الأدبى على نفسية صاحبه ، إذا أننا من خلال أثره الفنى نستشف ما كان عليه من أمان أو خوف وحب أو كراهية ورضا أو غضب وأمل أو يأس . . « إن الشاعر إذ يندمج فى الأشياء يضفى عليها مشاعره ، وقد قيل : إن الفنان يلون الأشياء بدمه »[1] .

وما العواطف والمشاعر والانفعالات والخيال والأفكار وغيرها التى هى ميدان الأدب الفذ إلا ميدان لعلم النفس أيضا ، « فإذا كان الأدب يصور شخصية الأديب فإن علم النفس من حيث هو دراسة للعمليات النفسية يعين صفات هذه الشخصية »[2] .

إن الاقتصار على شرح النص فى ضوء اللغة بعيدا عن هذه الاتجاهات لا يفصح فى بعض الأحيان عما يرنو إليه الشاعر ، « فيجب أن تعلم ما قصد إليه الشاعر فى نفسه قبل أن ينظم بيت الشعر ، حيث لا يفيدنا معنى كلمات ذلك البيت من الشعر إذ نحن اكتفينا بنقل معانى ألفاظ البيت من القاموس[3] .

والتحليل النفسى يمدنا بشروح للكثير من المعضلات المرتبطة بشخصية الشاعر وفنه وتذوق القصيدة ، على أن الاتجاه التكاملى فى النقد الحديث يدعم هذه الحقيقة ، إذ أن محاولة الإحاطة بكل أقطار العمل الفنى ينبغي أن

---

(١) التفسير النفسى للأدب ص ٦٥ .

(٢) علم النفس والادب ص ٢١٨ .

(٣) تاريخ الادب العربى . د . عمر فروخ ج١ ص٢٩ ط الاولى ـ بيروت ١٩٦٨ .

تتضافر لها كل وسائل المعرفة من لغوية وفنية ونفسية وتاريخية واجتماعية وغيرها لتكون المائدة المرجوة من دراسة الأدب ، فالاتجاهات متصلة متضامنة .

وفى النهاية أنبه إلى أن الطابع العلمي لأصول الاتجاه النفسى فى النقد لا يخنق مجال التأثرية المدربة على عكس ما فهم البعض[1] ، ولكنه — أى الناقد — فى حاجة ماسة إلى الدقة والبراعة فى الإفادة من أصول هذا الاتجاه فى عملية استكشاف وتفسير النصوص الأدبية .



---

(١) من أمثال الدكتور محمد مندور فى الميزان الجديد .

أهم مراجع البحث

١ ـ ابن الرومي . . حياته من شعره . الأستاذ عباس العقاد . الطبعة السادسة . المكتبة التجارية الكبرى ١٩٧٠ م .

٢ ـ أبو نواس . . حياته من شعره . الأستاذ عباس العقاد . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٧ ط الثانية . .

٣ ـ أسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجاني . تصحيح : رشيد رضا . طبعة بيروت ١٩٧٨ م .

٤ ـ الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة . د . مصطفى سويف . الطبعة الثالثة دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

٥ ـ التفسير النفسي للأدب . د . عز الدين اسماعيل . دار المعارف بمصر ١٩٦٣ م .

٦ ـ دراسات في علم النفس الأدبي . د . حامد عبد القادر . لجنة البيان العربي . المطبعة النموذجية القاهرة ١٩٤٩ .

٧ ـ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي . د . يوسف خليف . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .

٨ ـ الشعر والشعراء . ابن قتيبة . تحقيق : أحمد محمد شاكر . الطبعة الثانية دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

٩ ـ شياطين الشعراء . د . عبد الرزاق حميدة . مكتبة الأنجلو المصرية مطبعة الرسالة ١٩٥٦ م .

١٠ ـ الصناعتين لأبي هلال العسكري . . مطبعة الثانية . مطبعة صبيح بالأزهر .

١١ ـ طبقات فحول الشعراء . ابن سلام الجمحي. الطبعة المحمودية التجارية القاهرة طبعة صبيح .

١٢ ـ علم النفس والأدب . د . سامي الدروبي . دار المعارف بمصر .

١٣ ـ العمدة في صناعة الشعر ونقده . لابن رشيق القيرواني . تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . الطبعة الثانية . المكتبة التجارية الكبرى . مطبعة السعادة ١٩٥٥ م .

١٤ ـ في نقد الشعر . د. محمود الربيعي. الطبعة الثانية . دار المعارف بمصر.

١٥ ـ مجلة العربي . العدد السادس والثمانون بعد المائة ـ مايو ١٩٧٤م.

١٦ ـ مطلع القصيدة العربية ، ودلالته النفسية . د . عبد الحليم حفني . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ م .

١٧ ـ من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده . د . محمد خلف الله أحمد . معهد البحوث والدراسات العربية ط الثانية ١٩٧٠ .

١٨ ـ نفسية أبي نواس . د . محمد النويهي . الطبعة الأولى . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ .

١٩ ـ النقد الأدبي الحديث د . محمد غنيمي هلال ، الطبعة الرابعة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦٩ م .

٢٠ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي عبدالعزيز الجرجاني تحقيق: أبي الفضل والبجاوي ١٦٤٥ م وغيرها .

لزوميات البارودي

بقلم الدكتور / السيد إبراهيم محمد الدد

– ١ –

تمهيد :

لزوم ما لا يلزم محسن لفظي يقال له : الالتزام والإعنات والتضييق والتشديد والتضمين[1] ، وكلها ألفاظ ناطقة بعسر القيود التي يأخذ الأديب بها نفسه دون إجبار من الفن ، فلو تجنب اللزوم لم يقع في قصور أو تقصير .

وقد عرفه ابن أبي الإصبع بـ « أن يلتزم الناثر في نثره أو الشاعر في شعره – قبل روى البيت من الشعر – حرفا فصاعدا على قدر قوته ، وبحسب طاقته ، مشروطا بعدم الكلفة . »[2].

وعند النويري : « أن يعنت [الأديب] نفسه في التزام ردف أو دخيل أو حرف مخصوص قبل حرف الروى أو حركة مخصوصة »[3].

وقال ابن حجة الحموي في تعريفه : « أن يلتزم الناثر في نثره أو الناظم في نظمه بحرف قبل حرف الروى أو بأكثر من حرف بالنسبة إلى قدرته مع عدم التكلف »[4].

---

(١) سمى تضمينا لتضمين القافية ما ليس يلزمها .

(٢) تحرير التحبير لابن أبي الإصبع ٥١٧ تحقيق وتقديم د. حفني محمد شرف ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٣ هـ .

(٣) نهاية الأرب جـ ٧ ص ١٣ ، ط . دار الكتب ، الأولى ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٩ م .

(٤) خزانة الأدب ص ٣٠٥ ط . بولاق ١٢٩١ هـ .

ويفهم من هذه التعريفات أن لزوم مالا يلزم زيادة لا تتطلبها التقفية – في الشعر أو النثر – فلو لم توجد في الأدب لاستقام بدونها ، ولم يقع على الأديب ضيم بتركها ، وقد جيء بها مبالغة في التناسب والتماثل ، وغلوا في التزيين والتنميق.(١)

وقد جاء لزوم مالا يلزم في الشعر العربي على ثلاثة ألوان :

١ – التزام الحركة وحدها كقول ابن الرومي :(٢)

لما تؤذن الدنيا من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولد
وإلا فما يبكيه منها وإنها لأفسح مما كان فيه وأرغد
إذا أبصر الدنيا استهل كأنه بما سوف يلقى من أذاها يهدد
وللنفس أحوال تظل كأنها تشاهد فيها كل غيب سيشهد

فقد التزم ابن الرومي في الأبيات السابقة الفتح قبل الروي ، وحري بالتنبيه أن لزوميات البارودي قد خلت من هذا اللون(٣) .

٢ – التزام الحرف وحده – ويكون بحرف واحد – كقول ابن خفاجة الأندلسي يشير إلى منافس له :(٤)

أنى تطاولني ودوني بسطتا جد يساعدني وجد يسعد
ها قد حللت وللتقلقل غاية في حيث يشرف بي ويشرف مقعد

---

(١) البلاغة الفنية للدكتور على الجندي ص ٦ بتصرف ط . الأنجلو الطبعة الثانية ١٩٦٦ .

(٢) ديوان ابن الرومي ص ٣٩٣ تصنيف كامل كيلاني ، مطبعة التوفيق الادبية بدون تاريخ .

(٣) تنظر الإحصائية الملحقة بهذا البحث .

(٤) ديوان خفاجة ص ١٤٥ – ١٤٦ تحقيق د . السيد مصطفى غازى ، منشأة المعارف ١٩٦٠ .

طلت السماك فهل سمت بحيلة ترقى بها نحو السماك وتصعد
إلزم ثراك وغض طرفك ذلة فكأنني أنأى عليك وأبعد

ويكون محرفين كما فى قول أبى تمام :[1]

كيف يمدى لاذوتم البين أنتم خبرونى مذ بنت عنكم وبنتم
أعلى ما عهدت أم غيرتكم نكبات الدهر الخؤون فخنتم ؟
يا منى النفس إن قلبي وإن با ن بى البين عندكم حيث كنتم

فقد التزم النون والتاء .

وقد يلتزم الشاعر ثلاثة حروف مثل قول ابن الرومى الذى التزم فيه الياء والباء والكاف :[2]

عيق جودا على حبيبكما بالسجل فالسجل من صبيبكما
لا تجمدا — لات حين معذرة ما لم تذوبا لمستذيبكما
فاستفزرا درة الشئون على بدر كما بل على قضيبكما
هذا فؤادى — والرزء رزؤكما يبكي له غير مستثيبكما
فاستنكفا أن يكون غيركما أبكي لما فات من نصيبكما

وقد يلتزم الشاعر أربعة أحرف مثل أبى العلاء[3]:

إذا دارت الكأس فى درامهم فقد رحل لدين عن دارهم
فما وقفوا عند إيرادهم ولا وقفوا عند إصدارهم
وفى رفع أصواتهم بالغناء دليل على حط أقدارهم

---

(١) ديوان أبى تمام بشرح الخطيب التبريزى جـ ٤ ص ٢٧٣ تحقيق د. محمد عبده عزام دار المعارف ١٩٥٠ .

(٢) ديوان ابن الرومى ص ٣٠٦ .

( ) اللزوميات جـ ٢ ص ٣٣٨ ٣٣٩ تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي مطبعة الترقيق الادبية ١٣٤٢ هـ .

فإن كنت خدنا لهم فاحبهم   جفاء على قرب مزدارهم

ففى الأبيات السابقة التزم أبو العلاء الدال و لألف والراء والهاء

وقد يلتزم الشاعر خمسة أحرف كقول أبى العلاء[١]

يا أمة فى التراب هامدة   تجاوز الله عن سرائركم

ياليتكم لم تطئوا إماءكم   ولا دنوتم إلى حرائركم

إن استرحتم مما تكابده   فنحن من بعد فى جرائركم

وواضح أنه التزم الراء والألف والهمزة والراء والكاف .

وألفت النظر إلى أن التزام الحرف وحده قليل فى لزوميات البارودى[٢] .

٣ ـ التزام الحرف والحركة معا ، وذلك مثل قول أبى العلاء المعرى :[٣]

إذا طرق المسكين دارك فاحبه   قليلا ولو مقدار حبة خردل

ولا تحتقر شيئا تساعفه بـه   فكم من حصاة أيدت ظهر مجدل

وما كبد العصفور وهى ضئيلة   بعاجزة عن ضبطها نفس أجدل

فقد التزم الدال مع حركتها ، وهذا اللون من لزوم ما لا يلزم قليل فى الشعر العربى ، ومع ذلك فهو الشائع عند البارودى[٤] .

واللزوم ـ كما يرى النقاد ـ حلية قديمة ، جاءت نادرة مطبوعة فى أشعار المتقدمين ، لذا فإن لزومياتهم من النوع الحسن فى الأعم الأغلب ، فما « لا خلاف فيه أن ما يأتى من اللزوم عفو البديهة يعلى من قدر الكلام ، ويزيد فواصله تناسبا ، وقوافيه تنغما ، ويضفى عليه بشاشة من الموسيقية العذبة

---

(١) السابق ص ٢٣٦ .

(٢) تنظر الإحصائية الملحقة بهذا البحث .

(٣) اللزوميات جـ ٢ ص ٢٢١ .

(٤) تنظر الإحصائية الملحقة بالبحث .

شاعرية المتأصلة العميقة الراسخة »(١).

وأما المتأخرون فقد عمدوا إليه وأكثروا منه ، ويعد أبو العلاء المعرى شيخ الالتزام بلا مراء ، فقد نظم ديوانا كاملا فى أحد عشر ألف بيت تقريبا على هذه الطريقة ، استوعب فيه النظم على كل حروف المعجم ، كما أنه سلك النهج فى أكثر منثوره .

وعلى كل حال فاللزوم سمة شعرية ولدت مع الشعر وسايرته فى جميع عصوره ، لذا نستطيع القول - مع القائلين - بأن اللزوم لا يمكن أن يخلو منه شعر شاعر ، بل قل أن تخلو قصيدة بل مقطوعة منه مادمنا نقنع بوقوعه فى البيتين أو الثلاثة ، وأى شعر يخلو من مثل هذا القدر اليسير يجىء عن طريق المصادفة ، ودونك الشعراء من أقدم العصور إلى يومنا هذا فإنك لاتعدم فى القصيدة الواحدة من أشعارهم أبياتا وقع فيها اللزوم دون أن يفطن له الشاعر ، لأنه لم يرتكبه قصدا .(٢)

ولسوف نتناول فى صفحات هذا البحث دراسة الأشعار اللزومية لدى حامل لواء الشعر العربى فى العصر الحديث محمود سامى البارودى .

- ٢ -

أسباب التزام البارودى مالا يلزم فى بعض شعره :

استقصيت الأشعار التى التزم فيها البارودى مالا يلزم فيما طبع من ديوانه ، وتبين لى أن هذا الشاعر قد التزم مالا يلزم فى ثلاثين قصيدة ومقطوعة اشتملت على مائتين وثلاثة وسبعين بيتا ، ونستطيع أن نعلل لمسلك البارودى في هذا القدر من شعره بما يلى :

---

(١) البلاغة الفنية ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦ بتصرف .

أولا : انتهينا إلى أن اللزوم سمة شعرية عرفها الشعر العربي في جميع عصوره ، فكان طبيعيا أن توجد في شعر البارودي ، خاصة أنه كان حفيا بأشعار الفحول من السابقين يترسم خطاهم ، ويصب في قوالبهم .

ثانيا : كان البارودي ولوعا بالتفاصح والتشادق والتفاخر بأنه رب قلم كما أنه رب سيف . لنستمع إليه يقول:[1]

أنا مصدر الكلم النوادي بين الحواضر والبوادي
أنا فارس ، أنا شاعر في كل ملحمة ونادي
فإذا ركبت فإنني زيد الفوارس في الجلاد
وإذا نطقت فإنني قس بن ساعدة الإيادي
هذا ، وذلك ديدني في كل معضلة نآد

ولهذا عنت البارودي نفسه بالتزام مالا يلزم في شعره ليدلل على قدرته في هذا المجال ، كما حذا حذو المعرى في لزومياته فنظم ديوانه على كل حروف المعجم تقريبا ، فقد حوى ديوانه قوافي ثقيلة بغيضة وصفها النقاد بأنها قوافي غير شعرية ينظم فيها الشاعر حينما يريد الحزلقة ويجنح إلى التنطع كقافية الثاء والذال والزاى والشين والطاء والظاء « فراد ذلك على أبي تمام والمتنبي وابن هانىء الذين سبقوه إلى شوء من هذا الإغراب ، ولكنه أبى أن يبذهم جميعا في هذا المضمار الكريه فكان له ما أراد والمتقدمون قلما ينتظمون بالروى كل حروف المعجم، لأن ماروى من شعر امرىء القيس لا نعلم فيه شيئا على الطاء ولا الظاء ولا الشين ولا الخاء ونحو ذلك من حروف المعجم، وكذلك ديوان النابغة ليس فيه روى بنى على الصاد ولا الضاد ولا الطاء ولا كثير من

---

(١) ديوان البارودي جـ ١ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ تحقيق الأستاذين على الجارم ومحمد شفيق معروف ط . دار المعارف ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

نظائرهم وأبو عبادة[1] له شعر جم . ولا أعلم – فيما روى له – شيئا على الخاء ولا الغين ولا الثاء إلا أن يكون شاذا لم يثبت فى أكثر النسخ »[2] .

ثالثاً كان البارودى قديرا فى اللغة ، حافظا لها - ملما بمفرداتها ، عارفا بأسرارها ، ولا غرو فقد حفظ القرآن الكريم فى صغره ، كما درس النحو والصرف على أيدى معلميه الخصوصيين وكان لهذا أثر واضح فى شعره وقوافيه .

رابعا : لا نستطيع أن ننكر إدراك البارودى لأثر الموسيقى فى الشعر ، وإدراكه أيضا لقيمة القافية ودورها فى تأكيد المعنى باعتبارها النهاية البارزة لموسيقى البيت ، ولهذا عنى بلزوم مالا يلزم فى جانب من شعره لماله من أثر فى إبراز موسيقى الشعر وقوتها فتكرار عدد من الحروف فى أواخر القصيدة يزيد من موسيقاها ، – ويكسبها إيقاعا موسيقيا فريدا تستعذبه النفس وترتاح إليه الأذن « وعلى قدر عدد الأصوات المكررة فى أواخر الأبيات يكون كمال الموسيقى فى القافية » .[3]

والحق أن اللزوم عمل فنى يعد من أشق صناعة الكلام مذهبا ، وأبعدها مسلكا كما يقول ابن الأثير .[4]

فاللزوم يحتاج إلى شاعر يملك زمام اللغة ، ونفسا لا تقنع بالهين ولا تميل إلى السهل من الأمور بل تتشوف دائما إلى تخطى الصعاب وتحدى العقبات ،

---

(١) أبو عبادة : كنية البحترى .

(٢) البلاغة الغنية ص ٥١ – ٥٢ .

(٣) موسيقى الشعر للدكتور إبراهيم أنيس ص ٢٧٤ نشر الانجلو المصرية ١٩٧٨ الطبعة الخامسة .

(٤) ينظر المثل السائر القسم الاول ص ٣٦٥ تحقيق الدكتورين : أحمد الحوفى وبدوى طبانة نشر نهضة مصر ط الأولى سنه ١٣٧٩ هـ ١٩٥٩ م .

وقد توافر كل ذلك فى البارودى فكان هذا الرصيد من اللزوميات الذى ضمه ما طبع من ديوانه الخالد .

— ٣ —

موضوعات لزوميات البارودى :

إن من يتتبع ديوان البارودى يجد أن التزامه لما لا يلزم فى أشعاره ورد فى الموضوعات التالية :

١ ـ الزهد :

للبارودى فى هذا المجال أشعار كثيرة ، ولا غرو فقد بدأ يقرض الشعر فى الزهد بقلة منذ شبابه ، ثم أكثر منه فى منفاه ، فقد كان لنفيه أثر فى تنمية هذا الاتجاه وقوته عنده [١] . وزهدياته فى منفاه تقوم على الصدق ، والإعراض عن الدنيا ، وارتقاب الموت ، والتفكير فى الآخرة والعمل لها ...

ومن قصائده اللزومية في فن الزهد تلك القصيدة التى نظمها فى الخمسين من عمره ، وقد بلغت ستة وعشرين بيتا استهلها بقوله :[٢]

إلام يهفو بحلمك الطرب   أبعد خمسين فى الصبا أرب

وفيها يذكر أن عهد الشباب قد ولى ، وأن أجله قد دنا ، ولذا فهو ـ وسواه نازل غدا بقبر فى قفراء تسكنها الوحوش والسباع المفترسة ، هذا المنزل لابد من نزوله ومجاورة أناس لم تجمعهم به فى الحياة الدنيا صلة قرابة أو نسب :

هيهات ولى الشباب واقترب   ساعة ورد دنا بها القرب

---

(١) ينظر : محمود سامى البارودى شاعر النهضة للدكتور على الحديدى ص ٢١٢ مكتبة الانجلو المصرية الطبعة الثانية .

(٢) ديوان البارودى ج ١ ص ١٣٦ ـ ١٣٩

فليس دن الحمام مبتعد ... وليس نحو الحياة مقترب
كل امرىء صائر لمنزلة ... ليس له عن فنائها هرب
وساكن بين جيرة قذف ... لا نسب بينهم ولا قرب
في قفرة للضلال مزدحف ... فيها ، وللضاريات مضطرب

ويقرر البارودى فى هذه القصيدة أن الموت كأس لا بد لكل مخلوق أن يشرب منه ، فلا نجاة لقوى أو ضعيف ، ولا لعظيم أو حقير ، وتلك سنة الله فى خلقه ، فكم (قصور خلت ، وكم أمم بادت) وامتلأت بها القبور ، فالموت هو نهاية هذه الدنيا التى تجمع بين المتناقضات :

فمنزل عامر بقاطنه ... ومنزل بعد أهله خرب

ويذكر البارودى أن الإنسان تشغله ملاهى الحياة وملذاتها عن التفكير فى أحوالها ، والتفرقة بين ما ينفعه فيها وما يضره ، وهو يقتنى القسى ليصيد ويحارب بها ، ولكنها لا تجدى فى محاربة الموت ، فـ (نبع من حارب الردى غرب) ، أى أن الإنسان لا يقوى على محاربة الموت ، لأن قسى من حارب للموت ضعيفة لا تصيد ولا تصيب .

والإنسان لا يكاد يبلغ غرضاً من أغراضه فى الحياة حتى يفارقها أو يفارق ذلك الغرض ، فهو (كماتح خان كفه الكرب) أى كالمستقى بالدلو الذى ضعفت قواه عن شدها فسقطت قبل أن تصل إليه .

ويحذر البارودى فى قصيدته هذه من استمرأ اللهو قائلا : (حذار من أن يصيبك الشربُ) فالمغالى فى طلب الشىء قد يحرمه ، واعلم ن (اللهو فيه البوارُ والتَّرب) ، أما البر والخير والإحسان والصدق ففى كل ذلك تيسير الأمور وحل للمشكلات والتغلب على صعوبات الحياة .

ويحذر من شرب الخمر مبيناً أثرها فى فساد العقول والأجسام فيقول :

دع الحميا فلا ين حانتها من صدمة الكأس لهذم ذرب
تراه تنصب العيون متكشا وعقله فى الضلال مغترب
فبئست الخمر من مخادعة لسلمها فى القلوب محترب
إذا تفشت بمهجة قتلت كما تفشى فى المبرك الجرب

ويختتم قصيدته هذه بنصائح قيمة يوجهها إلى بنى جنسه فيقول :

فتب إلى الله قبل مقدمة تكثر فيها الهموم والكرب
واعتمد على الخير فالموفق من هذبه الاعتياد والدرب
وجد بما قد حوت يداك فما ينفع ثم اللجين والغرب
فإن للدهر لو فطنت له قوسا من الموت سهمها غرب

إن هذه القصيدة تظهر تسلط فكرة الموت على البارودى ، وقد خرج من هذا التفكير بفلسفة الزهد التى تدعو إلى الكف عن اللهو ودواعيه ، والإخلاص لله والتوبة إليه قبل المقدمة .

ويعلى البارودى فى لزومية أخرى من شأن الضمير والعقل فيستلهما قائلا(١) :

لكل حي نذير من طبيعته يوحى إليه بما تعيا به النذر

ويكشف عن طبيعة الإنسان فى حبه لجمع النزوات ، وحرصه على ذلك ، وتهافته عليه ، مع أنه لو تدبر أمور الحياة ، وأحسن التفكير فى عاقبتها قنع بنصيبه منها .

يرجو ويخشى أموراً لو تدبرها لزال من قلبه التأميل والحذر
تراه يسعى لجمع المال معتقدا أن الفتى من لديه السام والشذر

وما أجمل قوله :

---

(١) ديوان البارودى ج ٢ ص ١٢٦ — ١٢٧ .

وكيف تنقى ثياب المرء من دنس ... وقلب لابسها من غدره قذر

لأن المرأ إذا دنست نفسه لا تنفعه نظافة ثوبه ، فدنس القلوب يدنس كل ما أحاط بها ، وينصح البارودى كل من أجهد نفسه فى سبيل الدنيا أن يفتديه ، فالحياة (وإن طالت إلى أمد) والدهر يأتى على كل شىء ، ولا ينجو منه أحد .

لا يأمن الصامت المعصومُ صولته ... ولا يدوم عليه الناطق البذر

ويقدم نصائحه إلى من ضل طريق الرشاد ووقع فريسة لدنياه فيقول :

فاضرع إلى الله ، واستوهبه مغفرة ... تمحو الذنوب ، فجانى الذنب يعتذر

واعجل ولا تنتظر توباً غداة غد ... فليس فى كل حين تقبل العِذَرُ

ثم يختتم قصيدته بأمر مقرر لدى الناس فيقول :

هيهات لا يستوى الشخصان فى عمل ... هذا صحيح ، وهذا فاسد مذر

ويرى البارودى بنى جنسه يسيطر عليهم العمى فتلهيهم الدنيا عن الآخرة ، وتغرهم بصفاتها وزينتها وأموالها فيصرخ قائلا[1] :

ألهتكم الدنيا عن الآخرة ... وهى من الجهل بكم ساخرة

وغركم منها — وأنتم بكم ... جوع إليها — قدرها الباخرة

فالدنيا تخدع الناس وتغريهم بزينتها ، فلا يزالون حريصين عليها مغرمين بها حتى ترديهم وتهلكهم بحرصهم على ملذاتهم وشهواتهم .

ويرى البارودى الفتى يمشى تيها متكبرا مختالا بنفسه وجسمه فيتساءل : لماذا هذا السلوك ؟ ألم يعلم أن هذا الجسد سيئول بعد موته إلى جثة منتنة ؟! ألم يعلم هذا التائه المختال أنه يشبه سفينة ماخرة فى بحر لجى فهى معرضة للغرق والتلف ؟! .

(١) ديوان البارودى جـ٢ ص ١٢٧ - ١٢٩ .

يمشى الفتى تيها وفى ثوبه … من معطفيه جيفة جاخرة
كأنه فى كبره سادرا … سفينة فى لجة ماخرة

وينبه البارودى بنى جنسه إلى أن الدنيا لا تدوم على حال فكم من عزيز ذل وكم من غنى افتقر فيقول :

كم أنفس عزت بسلطانها … فيما مضى وهى إذن داخره
وعصبة كانت لأموالها … مظنة الفقر بها ذاخره
فأصبحت يرحمها من يرى … وقد غنت فى نعمة فاخرة
فلا جواد صاهل عزم … يوما ، ولا خيفانة شاخره
بل عم دنياهم صروف لها … من الردى أودية زاخرة

ثم يدعو إلى تقوى الله ، وخشية عذابه ، فالموت آت لا محالة ، والعاقل من اتعظ واعتبر :

يا أيها النـاس اتقوا ربكم … واخشوا عذاب الله والآخرة
أنتم قعـود ، والردى قائم … يسقيكم بالكوب والصاخرة
فانتبهوا من غفلات الهوى … واعتبروا بالأعظم الناخرة

وفى لزومية أخرى يخاطب البارودى قلبه واعظاً ناصحاً مرشداً مبصراً بالعواقب داعياً إلى الهدى والتقى وتسليم الأمر لله عز وجل فيقول[1] :

يا قلب مالك لا تفيـ … ـق من الهوى ؟ يا قلب مالك
أو ما بدا لك أن تفو … د عن الصِّبا ؟ أو ما بدا لك
أم خلت أن يد الزمـا … ن قصيرة عن أن تنالك
هيهات ، صدبك الهوى … عن أن تريع ، ولن إخالك
سـلم أمورك للذى … أنشاك من عدم وعالك

(١) ديوان البارودى جـ ٢ ، ص ٣٧٥ - ٣٧٧ .

ودع التعلق بالمحـــا ل ، فإنه يبرى محالك
فعساك تنزع من يد الـ أهواء - يا قلبي - خيالك

ولا شك أن الخير كله فيما دعا إليه البارودى وحض عليه ، فالله هو الخالق الرازق ، وتفويض الأمور إليه من التقوى والإيمان الذى يضوء القلب، ويعالج ما شكاه الشاعر من سيطرة الهوى ، وجهل الشباب ، ولهو الصبا .

ويقرر البارودى أن ابن آدم يعلم جيداً أن الدنيا غدارة فتاكة ، لكنه يتناسى ذلك فيقول[1] :

ليس ابن آدم ذا جهل بمصرعه لكنه يتناسى الجد باللعب
تراه يلهو ولا ينفك فى حذر وراحة النفس لا تخلو من التعب

ويقول فى ذم الدنيا وحتمية الموت من لزومية أخرى[2] :

فسحقاً لدار لا يدوم نعيمها وتبًّا لخل لا يدوم على العهد
وكيف يلذ المرء بالعيش بعدما رأى أن سم الموت فى ذلك الشهد ؟
إذا لم يكن بين الحياة وضدها سوى مهلة ، فاللحد أشبه بالمهد
وللموت أسباب ينال بها الفتى فمن بات فى نجد كمن بات فى وهد
وكل امرىء فى الناس لاق حمامه فسيَّان رب العير والفرس النهد
ولولا ارتياع النفس من صولة الردى لما عف عن طيب النعيم أخو زهد

وما أجمل قوله فى ختام هذه القصيدة :

ولا تلتمس من غير مولاك هادياً إذا الله لم يهد العباد فمن يهدى ؟

وهكذا ردد البارودى فى زهدياته كثيرا من معانى السابقين كأبى العتاهية وغيره من أعلام هذا الفن فى الشعر العربى .

---

(١) السابق جـ ١ ص ١٢٤ .
(٢) السابق ٢٨٠ ، ٢٨١ .

٢ — الوصف :

يعد البارودى من أكثر شعراء العربية وصفا ، بل يعد فى الطليعة ، وصف الطبيعة والأشخاص وميادين القتال ... إلخ ، فديوانه غاص بالموصوفات وبقصائد الوصف ، غير أن وصف البارودى كان وصفاً حسيا ، فموصوفاته كانت من المشـــاهدات غالبا ، ولم يحاول وصف الأمور المعنوية والنفسية إلا قليلا[1] .

والوصف فى لزوميات البارودى يكاد يكون محصورا فى وصف الخمر ، ولا غرو ، فقد عاش البارودى حياته فى شبابه كما يهوى ، ولذا جاء ديوانه مملوءا بمجالس الشراب فى ليالى الأنس ، تارة فى ثنايا قصائده ، وتارة أخرى فى مقطوعات وقصائد مفردة . وصف دنانها وسقاتها وكئوسها وصفاً رائعا يعيد على الأسماع ما نظمه فيها أبو نواس وابن المعتز .

وإذا كان بعض الباحثين كالدكتور محمد حسين هيكل يجعل شـــعر البارودى فى الخمر تقليدا لا ينبع من حس ، ولا يصدر عن عاطفة صادقة[2] فلأن الدكتور هيكل لم يكن يتصور بعقليـــة عصره أن يجهر رئيس الوزراء بمقارفة الخمر ، أو أن يعرف الناس عنه إنه يشرب الراح .

يقول الدكتور على الحديدى : إن « البارودى تغنى بالخمر وآثارها فى العقول والأحاسيس وبأوصافها وألوانها فى جدتها وعتقها غناء خبير مارس الشراب حتى عرف أسرار التجربة . كل ذلك فى عاطفة تفيض قوة وحيوية ، بل تفيض فرحا وبهجة ولذة وكأنما يريد أن يمنحنا محبة الحياة »[3] .

---

(١) راجع : فى الأدب الحديث جـ ١ ص ١٨٧ ، ٢١٥ ط ، دار الفكر العربى ، الطبعة الخامسة ١٩٦١ .

(٢) تنظر مقدمة ديوان جـ ١ ص ١٨ .

(٣) محمود سامى البارودى شاعر النهضة ص ١١٤ .

ومن قصائده اللزومية فى هذا المجال قصيدته التى استهلها بقوله[1] :

ألا هتفت بالأيك ساجعة القمر قطف بالحميا ، فهى ريحانة العمر

يقول لساقيه : لقد هتفت الطيور وسجعت على الأيك ، وهذا أمارة حلول وقت الشرب ، فقم أيها الساقى وطف بكئوس الخمر على الشاربين ، فهى أجمل شىء فى هذه الحياة .

هذه الخمر التى يعشقها البارودى خمر سلاف تحلب من العنب بلا عصر ، وهى أفضل الخمر وأخلصها ، استمع إليه ينعتها بنعوتها :

وإن أنت أترعت الأباريق فلتكن سلافا ، وإياك الفضيخ من التمر
ذقاتلة العرجون للفاقد الندى وصافية العنقود للماجد الغمر
موردة تمتد منها أشعة تدور بها فى ظل ألوية حمر
إذا شجها الساقون دار حبابها عليها ، كما دار الشرار على الجمر
ثوت فى ضمير الدهر والجو ظلمة بلا كوكب ، والأرض تسبح فى غمر
فجاءت ولولا عرقها وبريقها لكانت خفا بين الدساكر كالضمر

هذه الخمر شربها الشاربون على نغمات العود فى الآصال وفى ظلمة الليل :

تزف بألحان المثانى كئوسها كما زفت الحسناء بالطبل والزمر
فكم بين آصال أدرنا كئوسها وبين ليال من كواكبها نمر

ويدعو البارودى إلى الأخذ بأسباب الخلاعة والصبا ، والجرى فى فنون اللهو والمجون وترك الجد والجدل فى مسائل العلوم فيقول :

فخذ فى أفانين الخلاعة والصبا ودعنى من زيد النحاة ومن عمرو
أولئك قوم فى حروب تفاقمت ولكن خلت من فتكة البيض والسمر

ويكرر البارودى كثيرا من المعانى السابقة فى لزومية أخرى ، فيطلب إلى نديمه أن يسقيه خمرا مزجت بالماء على نغمات العود فيقول[2] :

---

(١) ديوان البارودى ج ٢ ص ١٢٨ - ١٣٠ .

(٢) ديوان البارودى ج ١ ص ٧٨ ، ٧٩ .

ألا عاطنيها بنت كرم تزوجت على نغمات العـــود بابن سماء

هذه الخمر خمر معتقة مرت عليها السنون فأذهبت غشها ، ولم تبق منها سوى بقية من لون ، ولمعان من سلافها :

أتت حقب من دونها فتهدمت سوى ردع لون أو رفيف ذماء

وهى خمر صافية الحمرة :

إذا انقدت فى الكأس خلت وميضها على وترات الكف نضح دماء

ويدعو البارودى إلى الشراب ومعاودته وخلع الوقار وبعض ما عليه الحلماء فيقول :

فهات وخذوا اشرب ودرو اسق وارتجع إلى الدورين بدء على الندماء

ودعنى من ذكر الوقار فإننى على سرف من بغضة الحلماء

وذلك لأن العمر (ساعة سوف تنقضى)

ولا تحسبن المرء يبقى مخلدا فما النقص إلا بعد كل نماء

ويختتم قصيدته هذه بقوله :

أبى آدم باع الجنان بحبة وبعت أنا الدنيا بجرعة ماء

ومن مقطعاته فى هذا المجال :[1]

زمزمى الكأس وهاتى واسقنيها يا مهاتى

وامزجيها برضاب منك معسول اللهاة

إنما الراح مدار الـ ـأنس فى كل الجهات

طالما عاصيت فيها أهل ودى وثقاتى

لا أبالى فى هواها بسماع الترهات

كيف أخشى قول داه ؟ أنا من قوم دهاة

---

(١) السابق ص١٤٣ — ١٤٤ .

وإلى جوار وصف الخمر ووصف مجالسها وكئوسها . . . وصف منزلا نزله في بعض نواحي (قندية) بجزيرة (اقريطش)[1] فقال :[2]

وخميلة بكرت سماوة أيكها تحمى الهجير عن النفوس وتدرأ
تستن فيها الريح بين منابت خضراء يغشاها الجبان فيجرؤ
تستوقف الأبصار في غدرانها صور تزول مع النسيم وتطرأ
ينسى بها الموتور ما في نفسه طربا ، وينزلها السقيم فيبرأ
فالورق تهتف ، والربارب ترتعي والعين تبغم ، والبلابل تصرأ
فنباتها عما يعيب منزه وهواؤها مما يشين مبرأ
شجراء تسلكها السموم فتغتدى رهوا ، ويسكنها الهجير فيمرأ
فتح الربيع بها مدارس بهجة للعين فيها بهجة لا تفرأ
فالريح تكتب والغدير صحيفة والسحب تنقط ، والحمائم تقرأ
صور تدل على حكيم صانع والله يخلق ما يشاء ويبرأ

حقا لقد رسم البارودى لوحة حية ناطقة بجمال هذه المدينة ، وكأنما أبدعتها يد فنان ماهر ، فالقارىء للقصيدة يجد هذه المدينة شاخصة أمامه بأشجارها الكثيرة ، ونباتها الأخضر الجميل ، وغدرانها التي يلاعبها النسيم ، وطيورها وحيواناتها . . . وكان البارودى موفقا غاية التوفيق حينما ختم هذه القصيدة بقوله:

صور تدل على حكيم صانع والله يخلق ما يشاء ويبرأ

(١) أقريطش بفتح الهمزة وتكسر والقاف ساكنة والراء مكسورة وياء ساكنة وطاء مكسورة وشين معجمة اسم جزيرة في بحر المغرب . وهي جزيرة كبيرة فيها مدن وقرى ـ منها قندية ويُنسب إليها جماعة من العلماء ... ينظر معجم البلدان لياقوت الحموى المجلد الأول ص ٢٣٦ ط . دار صادر ودار بيروت بدون تاريخ .

(٢) ديوان البارودى ج ١ ص ٧٧ .

وبالإضافة إلى ما تقدم وصف البارودي البحر في لزومية استهلها بقوله:[١]

وذي حدب يلتج بالسفن كلما | زفته تزوج فهو يعلو ويسفل
كأن اطراد الموج فوق سراته | نعائم في عرض السماوة جفل
إذا شاغبته الريح جاش عبابه | وظل أعالي موجه يتجفل
يهيج فيرغو أو يعج كأنما | تخبطه من أولق الضغن أزفل
تقسمه خلقان لين وشدة | بعصفة ريح فهو داه وأزفل

وهي قصيدة دالة على براعة البارودي في تصوير للمرئيات .

٣ ـ الغزل :

أحد الفنون الشعرية التي طرقها البارودي ، وقد صدر فيه عن عاطفة صادقة خلافا لمن رأى أن غزليات البارودي جاءت محاكاة لأساليب القدماء[٢] ، فقد توفرت للبارودي في حقبة من حياته ، لاسيما حقبة شبابه ، أسباب القول في الغزل الصادق .[٣]

وقد تمدح البارودي بعفته في حبه فقال :[٤]

على أنني لم آت في الحب زلة | تغض بذكري في المحافل أو تزري
ولكنني طوفت في عالم الصبا | وعدت ولم تعلق بفاضحة أزري

وترفع في نظرته إلى محبوبته فحسبه منها نظرة :[٥]

إني لأقنع من هواك بنظرة | وأعدها صلة إذا لم تمنعي

---

(١) السابق جـ٢ص٥٣٢ ضبط وشرح وتصحيح الشيخ محمود الإمام المنصوري ، مطبعة الجريدة بلا تاريخ أو رقم الطبعة .

(٢) تنظر مقدمة الديوان جـ ١ ص ٨١ .

(٣) ينظر : محمود سامي البارودي شاعر النهضة ص ١٠١ .

(٤) الديون جـ٢ ص ١٣ .

(٥) السابق صـ٣٢٨ .

هذى مناى وحبـذا لو نلتها … عن طيب نفس فهى أكبر مقنع

وأدلى برأيه فى فلسفة العشق فقال:[1]

والعشق مكرمة إذا عف الفتى … عما يهيم به الغوى الأصـور

يقوى به قلب الجبان ويرعوى … طمع الحريص ويخضع المتكبر

ويعنينا هنا من غزله قصائده ومقطعاته التى التزم فيها مالا يلزم، وفى مقدمتها قصيدته التى استهلها بقوله:[2]

ماذا على قرة العينين لو صفحت … وعاودت بوصال بعد ماصفحت

وقد عارض بها قصيدة ابن النبيه[3] التى أولها:[4]

ياسا كنى السفح كم عين بكم سفحت … نزحتم، فهى بعد البعد ما نزحت

وقد أعلن البارودى فى هذه القصيدة أنه باع قلبه لمحبوبته بيعا واجبا ثابتا لازما بما وعدته من وصال ونحوه، ولكن محبوبته لم تف بوعدها، والناس يظنون أن بخل المحبوبة يقطع الود، ولكنه ظن خاطىء، فقد ظل محبا لصاحبته برغم منعها وبخلها:

قد يزعم الناس أن البخل مقطعة … فما لقلبي يهواها وما سمحت

ويصف محاسنها وصفا تفصيليا فيقول:

خوطية القد، لو مر الحمام بهـا … لم يشتبه أنها من أيكه انتزحت

---

(١) السابق ص ٧٥.

(٢) السابق جـ ١ ص ١٦٤ - ١٦٩.

(٣) هو كمال الدين أبو الحسن على بن محمد بن يوسف بن النبيه المصرى، ولد فى مصر نحو سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٥ م) ونشأ فيها، اتصل ببنى أيوب، وتوفى فى نصيبين سنة ٦١٠ هـ للدكتور عمر فروخ جـ ٣ ص ٧٣، ط. دار العلم للملايين الطبعة الرابعة ١٩٨٤.

(٤) ديوان ابن النبيه ص ٢٣ ط المطبعة العلمية ١٣١٣ هـ.

خفت معا طفها ، لكن روادفها   يثل ما حملتنى فى الهوى رجحت
ويلاه من لحظها الفتاك إن نظرت   وآه من قدها العسال إن سنحت
كالبدر إن سفرت ، والظبى إن نظرت
والغصن إن خطرت ، والزهر إن نفحت
واخجلة البدر إن لاحت أسرتها
وحيرة الرشأ الوسنان إن لمحت

وهى آخذة دائما بفؤاده ، مستولية على قلبه فى جدها وهزلها :

لها روابط لا تنفك آخذة   بعروة القلب إن جدت وإن مزحت

ويرجوها الرفق بفؤاده ، وينبهها إلى خطورة الوشاة فيقول :

ترفقى بفؤاد أنت منيته   ومقلة لسوى مرآك ما طمحت
حاشاك أن تسمعى قول الوشاة بنا   فإنها ربما غشت إذا نصحت

ويظن أنه فى سبيل الحب قد عرض نفسه للهلاك والتلف لكثرة مايقاسيه من الحرقة وشدة الوجد ، ومع ذلك يرى أن هذا الذى يظنه إفساد إنما هو فى الحقيقة إصلاح للنفس وإرهاف لإحساسها :

أفسدت فى حبكم نفسى جوى وأسى   والنفس فى الحب مهما أفسدت صلحت

ويوضح دور شعره فى استمالة محبوبته فى قوله :

مازلت أسحرها بالشعر تسمعه
من ذات فهم تجيد القول إن شرحت
حتى إذا علمت ما حل بى ، ورأت
سقمى وخافت على نفسى بها افتضحت
حنت رثت عطفت مالت صبت عزمت
همت سرت وصلت عادت دنت منحت
فبت من وصلها فى نعمة عظمت   ما شئت ، أوجنة أبوابها فتحت

أقال من ثغرها الدرى ما سألت
نفسى ، ومن خدها الوردى ما اقترحت

ويختتم البارودى هذه القصيدة بقوله :

فيالها ليلة ما كان أحسنها لو أنها لبثت حولا وما برحت

واستمع إليه يبين أثر الجمال والهوى فى القلوب : (١) :

يا ويح نفسى من هوى شادق
غازل قلبى لحظة فانهتك
ذى نظرة كالسحر لو صادفت
غمزتها ليث وغى ما فتك
فكيف أحمى مهجتى بعدما خامرها الوجد ، فطارت بتك
فلا يلمنى غافل ، فالهوى سيف إذا مر بشىء بتك
ماذا على من بخلت نفسه بالوصل لو قبلت طرف الأتك ؟

إلى غير ذلك من قصائده ومقطعاته التى التزم فيها مالا يلزم وجاءت فى باب الغزل [٢] .

٤ — المدح :

جاء شعر البارودى فى هذا الفن قليلا ، وهو — فى معظمه — مدح لنعم أسديت إليه أو إلى وطنه وأبنائه ، لا تملقا وطلبا لعطاء ، فلم يكن البارودى شاعرا متكسبا بشعره ، ولكنه كان شاعرا يقرض الشعر تعبيرا عن خلجات فؤاده ، وهو القائل :

الشعر زين المرء مالم يكن وسيلة للمدح والذام

وقد خلت مدائح البارودى من المبالغات المذمومة ، وهذا أمر طبيعي

---

(١) الديوان ج ٢ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .
(٢) ينظر الديوان ج ٢ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٧٧ — ٢٧٩ .

ما دام لم يقصد بمدحه صلة أو عطية [1].

ومن مدائحه التى التزم فيها ما لا يلزم تلك المقطوعة التى قالها فى الشيخ جمال الدين الأفغانى حينما دعا إلى الثورة على الظالمين، وإيقاظ الرأى العام، فأعجب به البارودى، وتحولت معانى الإعجاب إلى شعر قال فيه [2].

يالك من ذى أدب أطلقت	فكرته ثاقبة الأنجم
حاز مدى قصر عن شأوه	كل أخى سابقة يرجم
فهو إذا قال علا، أو جرى	برز، أو ناضل لم يحجم
ذو فكرة فاضت بما أودعت	من حكمة كالعارض المثجم
دان له بالفضل عن خبرة	كل فصيح القول أو أعجم
دان على معدنه فضله	دلالة التبر على المنجم

ومن لزومياته فى باب المديح قصيدة بعث بها إلى صاحب جريدة (النحلة) [3] استهلها بالإشارة إلى أن هذه الجريدة اختصت بنشر الأخبار

---

(١) ينظر: فى الأدب الحديث للاستاذ عمر الدسوقى ومدارس الشعر العربى فى العصر الحديث للدكتور صلاح الدين عبد التواب ص ٥١ ط. السعادة، الطبعة الاولى ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م.

(٢) محمود سامى البارودى شاعر النهضة ص ١٤٢، وقد نقلنا عنه هذه الابيات لخلو الديوان المطبوع منها، وقد قال المؤلف فى هامش (٥) من صفحة المذكورة: «هذه الابيات لم يسبق نشرها، وهى من الجزء المخطوط من الديوان من قصيدة عدد أبياتها عشرة بعنوان: وقال يمدح ... وقد دلتنى كريمتا الشاعر على أنها قيلت فى الافغانى.

(٣) (جريدة النحلة صحيفة سياسية انتقادية نصفها بالعربية ونصفها الآخر بالإنجليزية وبها بعض قصائد شعرية. ومقالات ورسائل فى الادب والاخلاق لبعض كتاب الهند وإيران والبلدان العربية. وكان صاحبها (جون لويس =

الجديدة : [1].

ألا يا نحلة سرحت فحازت سلالة ما تولته العهاد

ونجاد الأرض ووهادها تتلقف أخبارها ، ولذلك تحقق لها ولصاحبها الأمل المنشود :

يقول البارودى مصورا نجاح هذه الصحيفة ومدى كفاح صاحبها :

تلقتها النجاد بما أسرت ضمائرها وحيتها الوهاد

سعت جهداً فنالت ما تمنت كذاك الدهر : سعي واجتهاد

فلا عجب إذا جاءت بخير فلولا النحل ما كان الشهاد

وكيف وربها شهم ذكى له فى كل معضلة جهاد

تجافى النوم فى طلب المعالى وطاب لعينه فيها السهاد

فأصبح وده فى كل قلب نزيلا ، والقلوب له مهاد

وقال البارودى يؤرخ عودة إسماعيل باشا خديوى مصر من دار الخلافة العلية [2] ملتزما لما لا يلزم [3].

رجع الخديوى لمصره وأتت طلائع نصره

وتهللت بقدومه فرحا أسرة عصره

فلتبتهج أوطانه بحلوله فى قصره

وليشتهر تاريخه رجع الخديوى لمصره

= صابوبجى) يصدرها مرة كل أسبوعين من مطبعة النحلة بلندن سنة ١٨٧٨ م »
الديوان جـ ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

(١) الديوان جـ ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ :

(٢) المقصود بدار الخلافة العلية : مدينة القسطنطينية حاضرة الدولة العثمانية ومقر الخليفة حينئذ :

(٣) الديوان جـ ٢ ص ١٢٣ .

٢٧٣ — ٦٥١ — ٣٦٥ — ١٢٨٩ هـ

إن البارودى الذى حاكى فحول الشعراء قلد شعراء الصنعة وعصر الضعف فى الأبيات السابقة وأرخ لعودة الخديوى اسماعيل على النحو السالف وحرى بالذكر أن ما فعله البارودى هنا قليل فى شعره حتى لا يكاد يذكر.

٥ — الهجــــاء :

الهجاء من الأغراض الشعرية التى جدد فيها البارودى ، فقد انتقل به من الهجاء الشخصى الذى درج عليه معظم شعراء العربية إلى الهجاء الاجتماعى الذى يقصد إلى تجسيم عيوب المجتمع فى عصره وتصويرها فى أبشع صورة رغبة فى الإصلاح ، وقد يتمثل هذا العيب الاجتماعى فى أحد الأشخاص فيهجوه الشاعر ويبرز ذلك العيب فيه بصورة تسترعى انتباه القارىء ، ولكن الشخص ليس مقصودا لذاته فى مثل هذا النوع من الهجاء ، وإنمـا المقصود هو هذه السوءة الاجتماعية.

وقد أبرز البارودى فى شعره كثيرا من عيوب المجتمع التى سادت وانتشرت فى عصره مثل النفاق والغدر والظلم والجشع . . . إلخ ، وأما أهاجيه الشخصية فتتسم بالقلة والندرة [١].

ومن قصائده الزومية الهجائية الساخرة قصيدة فى رجل حاد عن جادة الطريق فرماه بالسرف ومجانبة القصد والبعد عن الاعتدال والغرور والإعجاب بالنفس ، وشبهه بسفينة ماخرة فهى عرضة للغرق والتلف . يقول :[٢]

يا أيهـا السرف المدل بنفسه   كسفينة فى لج بحر ماخره

---

(١) ينظر : مدارس الشعر العربى فى العصر الحديث ص ٦٩ . فى الأدب الحديث جـ ١ ص ٢١٠ .

(٢) الديوان جـ ٢ ص ١٣٦ - ١٣٧ .

وبين له أن الخطأ – كل الخطأ – فى الاعتقاد أن الفخر يكون بزخرف الحياة وجيد الثياب والطعام :

أتظن أن الفخر ثوب معلم تزهو بلبسته ، وقدر باخره ؟
هيهات ظنك فالعلا أمنية من دون مبلغها بحار زاخرة

ولقد أتلف هذا الرجل دنياه بانغماسه فى ملذاتها وشهواتها ، ولسوف يقتله الندم فى الآخرة ، ولو راجع هذا السرف نفسه لوجدها من سوء فعله ساخره :

أتلفت دنياك التى أوتيتها ولسوف تهلك حسرة فى الآخرة
تالله لو راجعت نفسك مرة لوجدتها من سوء فعلك ساخرة

ويخاطبه موبخا : إلام تفخر بآبائك وجدودك ، وأنت لم تنل ما ناله هؤلاء الجدود العظام من الصلاح وحسن السيرة وعظم الشأن :

حتام تفخر بالجدود ولم تنل ما أحرزت تلك الجدود الفاخرة؟

ثم يختتم قصيدته بقوله :

فاجعل لنفسك من فعالك شاهدا
ما أحرزت تلك الجدود الفاخرة ؟

أى اجعل لنفسك من أفعالك ، والصالح من أعمالك شاهدا يدل على على كرم نفسك ، ويغنيك عن الافتخار بآبائك وأجدادك الذين فارقوا الحياة .

وقال البارودى فى أناس فعل بهم خيرا فقابلوه بالإساءة (١) .

فعلت خيراً بقوم فعاملونى بضير
فلا تلمنى إذا ما أصبحت ألعن خيرى

---

(١) السابق ص ١٦٧ .

وهجا البارودى رجلا ظالما مبينا عاقبته ملتزما مالا يلزم فقال[1] :

وشامخ فى ذرا شماء باذخة
لا يعرف الصدق إن والى وإن عادى

يعوده الناس إن مر النسيم به
ولا يعود من الإشفاق من عادا

لا يهدأ الدهر من ظلم يحاوله
فإن قضى أوطراً من غدرة عادا

يسطو بهذا ويرمى ذاك عن عرض
كمارد يقتضى صيدين إذ صادى

أباده الدهر رغماً بين أسرته
كما أباد بريح صرصر عادا

فاعرف إلهك واحذر أن تبيت على
وزر ، ولا تتخذ ظلم الورى عادا

يقول البارودى : إن هذا الرجل المتكبر الذى يسكن فى قصر منيف لا يعرف الصدق إن صادق الناس وسالمهم ، ولا يعرفه كذلك إذا عاداهم وخاصمهم ، فهو كاذب فى جميع أحواله ، والناس يعنون به فيعودونه لأهون إصابة ، أما هو فلا يهتم بأمر الناس ، ولا يعود من يعوده منهم من أجل الإشفاق ؛ لأنه لا يعرف الرحمة ولا الاشفاق ، والناس لا يسلمون من شره أبدا فهو يبطش بهذا ويسطو على ذاك . . . ثم عرف الناس بعاقبة أمره فقال :

أباده الدهر رغما بين أسرته
كما أباد بريح صرصر عادا

---

(١) الديوان ج ١ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

ولذا نصح الأحياء بقوله :

فاعرف إلهك ، واحذر أن تبيت على
وزر ، ولا تتخذ ظلم الورى عادا

الرثـاء :

لم نجد للبارودى سوى ثلاثة أبيــات فى رثاء حاضنته التزم فيها ما لا يلزم وهى(١) :

أمريم ! لا والله أنسـاك بعـد ما
صحبتـك فى خفض من العيش أنضر

فقد كنت فينـا برة القول سرة
سـليمة قلب فى مَغيبٍ ومحضر

فلقيت من ذى العرش خير تحية
توافيك فى روض من القدس أخضر

ونلاحظ أنه رثاء بارد جاف لا أثر فيه للعاطفة المتقدة التى تظهر هول الفجيعة على المرثية .

٧ — التشوق إلى مصر وهو فى منفاه :

نفى البارودى إلى سر نديب عقب الثورة العرابية فى ديسمبر سنة ١٨٨٢ وظل هناك مدة طويلة حتى سمح له بالعودة فى سنة ١٨٩٩ م ، وقد زاده النفى حباً فى وطنه وتعلقاً به ، وترديدا لمحاسنه ، ونظم هناك عديدا من القصـائد عرفت بـ (سر نديبيات البارودى) ومنها قصيدته اللزومية التى استهلها بقوله :

أنســيم سرى بنفحة رند ... أم رسـول أدى تحيـة هند ؟

---

(١) الديوان ج٢ ص ١١١ .

أطربتني أنفاسه فكأني ملت شكراً من جرعة من (برندى)
وأخو الوجد لا يزالُ طروباً يتبع الشوق بين سهل ونجد

ويظهر شوقه إلى مصر ، وحنينه إليها وهو في هذا المنفى البعيد فيقول :

طال شوقي إلى الديار ، ولكن أين من مصر من أقام بكندى

ثم يتحدث عن نهر النيل العظيم الذي (تتثنى الغصون في حافتيه كالعذارى) يختلن بأبهى الحلل والثياب وقد (قلدتها يد الغمام عقودا) جميلة أنيقة ، أما الحمام فقد هدر فوقه بأعذب الألحان وأشجاها ، ولا غرو فقد شرب من مائه وارتوى من سلافه .

يقول البارودي مصوراً كل ذلك ملزماً فنه ما لا يلزم :

حبذا النيل حين يجري فيبدي رونق السيف واهتزاز الفرند
تتثنى الغصون في حافتيه كالعذارى يسحبن وشي الفرند
قلدتها يد الغمام عقوداً هي أبهى من كل عقد وبند
كيف لا تهتف الحمام عليه ؟ وهي تسقى به سلافة قند

كل هذه المظاهر الجميلة الخلابة كلما خطرت بمخيلة البارودي وهو في منفاه ألهبت شوقه وزادت من حنينه :

كلما صورته نفسي لعيني قدح الشوق في الفؤاد بزند

وإذا كان شوقه إلى مصر ونيلها على هذا النحو فإنه كان يتحرى شوقاً إلى أهلها ، لا سيما أصدقاؤه منهم وخاصة صديقه الحميم الشيخ محمد عبده .

لنستمع إليه يقول في قصيدته هذه :

لي به صاحب[1] على عزيز مثل ما عنده من الشوق عندي

---

(١) جاءت في هامش الديوان ج ١ ص ٢٦٢ : قيل إنه يعني بصاحبه العزيز عليه صديقه الشيخ محمد عبده ، ولم يصرح باسمه خوفاً عليه من نقمة الحاكين في مصر .

أتمناه غير أن فؤادى من إسار النوى محاط بجند
فاهد منى له تحية صدق وتلطف بحالتى يا (أفندى)
أنا والله مغرم بهواه حيثما درت بين هند وسند
إن شوقى إليه أسرع شأواً من (سليك) والوصل فى بطء (فند)

ثم يرجو الدهر ، البخيل عليه ، الذى فرق بينه وبين أعز أصدقائه أن يمن عليه بنعمة القرب من صديقه ، ولو كان غير الدهر سبباً فيما حل بالبارودى لقاتله وانتصر عليه ، ولكن الدهر لا ينتصر عليه أقوى الأقوياء وأشجع الشجعان :

أسأل الدهر نعمة القرب فيه وهو كز بنعمة ليس يندى
لو سوى الدهر رام غبنى لأصحر ت مشيحاً بالفضل فوق تحند
لست أقوى على الزمان، وإن كنـ ـت أفل العدا بقوة زندى

إن هذه القصيدة إحدى سرنديبيات البارودى التى تتميز برهافة الشعور ورقة العاطفة وجودة السبك وجمال الرنين والوقع ..

٨ — الشكوى :

تعرض البارودى فى حياته لأحداث جسام فاض على إثرها لسانه بالشكوى فقد نفى إلى سرنديب وجرد من جميع رتبه وألقابه ، وصودرت أملاكه وممتلكاته ، ولكنه لم يأس على شىء من ذلك كله ، وقدمها قرباناً للوطن ، وشكا أمره وظالمه إلى الله فى لزومية قال فيها[1] :

يا ناصر الحق على الباطل خذ لى بحقى من يدى ماطلى
جار على ضعفى بسلطانه ومارنى للدمع الهاطل
أخرجنى عما حوته يدى من كسبى الحر بلا ناطل

(١) الديوان جـ ٢ ص ٥٥٤ ضبط وشرح وتصحيح الشيخ محمود الإمام .

من غير ما ذنب سوى منطق ذى رونق كالصارم القاطل
أتلو به الحق وأرمى به نحر العدا فى الرهج الساطل
فإن أكن جردت من ثروتى ففضل ربى حلية العاطل"

وفى الستين من عمره تهاجم البارودى العلة والمرض ، ويعود لارتشاح على قرنيتيه بقوة تهدد عينيه بالظلام الأبدى ، فيفزع البارودى ويخشى الحلم من أن يعيش رهين المحبسين ، محبس النفى والأسر ومحبس العمى ، فيتمنى الموت خلاصاً من هذه الحياة القاسية(١) :

متى ينقص عمر الحياة فتنقص
مـآرب كانت علة المظالم
تساءت نفوس الخلق فى الشر فاستعذ
برب البرايا من جهول وعالم
ولو عرفوا ما أنكروه لأيقنوا
بأن نعيم الدهر خدعة حالم
تأمل رويداً يا ابن ودى فهل ترى على صفحات الأرض غير معالم
يظن عليل القوم فى الطب برأه ولم يدر أن الطب ليس بسالم
فطر للسها أو فاتخذ لك سلماً لترقى إلى أبراجه بالسلالم
وكيف تنال النفس فى الدهر عيشة تلذ بها ، والدهر غير مسالم

وعلى هذا النحو شكا البارودى ما حل به ، وما أقض مضجعه فى أشعاره .

٩ — الحكمة :

أكثر البارودى من قول الحكم ، وإن كان جلها حكم غير مبتكرة وقع عليها السابقون وصاغها البارودى صياغة جديدة بأسلوبه الجزل الفخم .

(١) الديوان المخطوط نقلا عن كتاب : محمود سامى البارودى شاعر النهضة للدكتور على الحديدى ص ٣٢٥ .

ومن حكمه اللزومية[1] :

فما تصلح الأيام إلا إذا خلت قلوب الورى فيها من الحقد والغمر
ولا تتعرض لامرىء بمساءة ولا تحتلب ضرع الشقاق ولا تمر
ولا تحتقر ذا فاقة بين طمرة فيارب فضل يبهر العقل فى طمر
وكيف يعيش المرء فى الدهر آمناً والموت فينا وثبة الليث والنمر ؟
وما أحسب الأيام تصفو لعاقل ولكن صفاء العيش للجاهل الغمر
سعيت فأدركت المنى فى طلابها
وكل امرىء فى الدهر يسعى إلى أمر

وقال[2] :

تمهل ولا تعجل إذا رمت حاجة فقد يلحق الخسران من يتورط
فذو الحزم يرعي القصد فى كل حالة وذو الجهل إما مفرط أو مفوط

وقال[3] :

تسابق فى المكارم تعل قدرا فسبق الناس للخيرات فضل
إذا ذهب الكرام فلا رجاء وإن ذهب الرجاء فليس فضل

وقال[4] :

دع المخافة واعلم أن صاحبها وإن تحصن لا ينجو من الغيل
لو كان للمرء علم يستدل به على العواقب لم يركن إلى الحيل

* * *

(١) الديوان جـ٢ ص ١٢١ .
(٢) الديوان جـ ٢ ص ٢٠٧ .
(٣) الديوان جـ ٢ ص ٥٧٨ ضبط وتصحيح الشيخ محمود الامام .
(٤) السابق ص ٥٩٤ .

— ٤ —

الخصائص الفنية فى لزوميات البارودى :

عرضنا فيما مضى للموضوعات التى تضمنتها لزوميات البارودى . ونريد هنا أن نقف على خصائصها وسماتها الفنية فى الإطار والمحتوى أو فى الشكل والمضمون .

فمن ناحية المضمون نجد البارودى قد جمع فى لزومياته بين المعانى القديمة التى سبق بها وبين المعانى الجديدة التى عبر فيها عن أحداث عصره ومجتمعه ، فحديثه فى الزهد — مثلا — يغلب عليه طابع التقليد للأقدمين ، بينما حديثه فى الهجاء الاجتماعى ، وتشوقه إلى مصر وهو فى منفاه حديث يتسم بالجدة والتعبير عن الذات . ولا عيب على البارودى فى احتذائه لمعانى الأقدمين ؛ لأنه حين عرضها لم يعرضها — فى الأكثر الأعم — خالية من روحه وروح عصره ؛ بل ظهرت فيها شخصيته إلى حد كبير حتى ليخيل للقارىء أنها من خلقه وإبداعه .

ويجمع المضمون الشعرى فى لزوميات البارودى بين الذاتية والموضوعية وتتجلى الذاتية فى الأشعار التى التزم فيها ما لا يلزم ولم يعرض فيها لقضايا اجتماعية تهم وطنه وأمته ، وإنما عرض فيها أموراً خاصة به كحديثه عن وصف الخمر ، وغزله . بينما تتجلى الموضوعية فى موضوعات الزهد والمديح والهجاء الاجتماعي والحكم ، فالمضمون الشعرى فى هذه الأشعار لايهم البارودى وحده ، وإنما يهم أمته وشعبه .

وتتميز معانى البارودى فى لزومياته بسمة الوضوح والبعد عن الغرابة والتعقيد . وفى كل ما قدمناه من نصوص تتجلى هذه السمة بوضوح ، كما تتميز بالدقة والعمق لصدورها عن شخصية تثقفت بنتاج فحول الشعراء الأقدمين فى عصور العربية الزاهرة .

وحرى بالملاحظة أن لزوميات البارودى حفلت بالموضوعات المتعددة ، فقد انتقل فى كثير منها من موضوع إلى موضوع آخر ملتزماً بنهج العرب القدماء فى حسن الانتقال ، ومعنى هذا أنه لم يتقيد بمفهوم الوحدة العضوية فى شعره اللزومى ، ولا عيب على البارودى فى هذا النهج ، فهو رائد البعث فى العصر الحديث ، فضلا عن أن لزومياته من الشعر الغنائى الذى لا يخضع لقوانين الوحدة العضوية .

ونستطيع أن نقول إن الوحدة الموضوعية قد تحققت فى بعض قصائده ومقطوعاته اللزومية[1] لأنه قصر هذه القصائد وتلك المقطوعات على موضوعات محددة ، ولكنه لم يعن بترتيب أبياتها ترتيباً منطقياً يلزم منه وجود كل بيت فى موطنه بحيث لا يمكن التقديم والتأخير بين أبيات القصيدة أو المقطوعة كما هو شرط الوحدة العضوية .

وتبرز عاطفة البارودى المتأججة فى عدد كبير من لزومياته ـ لا سيما لزومياته فى التشوق إلى مصر وهو فى منفاه فهى لزوميات تفيض بالعاطفة الصادقة وتعكس وجدان البارودى ورغبته الملحة فى العودة إلى وطنه مصر الذى تربى فى أحضانه وارتضع من أفاويقه .

هذا ، وقد أكثر البارودى من استخدام الصور الخيالية فى لزومياته فمن تشبيهاته : قوله مصوراً حالة الإنسان فى دنياه[2] :

لا يبلغ الربح أو يفــارقه ... كما تج خان كفـه الـكرب

وقوله عن الخمر وآثارها[3] :

إذا تمشـت بمهجـة قتلت ... كما تمشى فى المبرك الجرب

---

(١) ينظر الديوان جـ ١ ص ١٢٦ ، ١٤٣ ، جـ ٢ صـ ١٣٧ ، ٣٧٥ .

(٢) الديوان جـ ١ صـ ١٣٨ .

(٣) السابق صـ ١٣٩ .

وقوله أيضاً[1] :

تزف بألحان المثانى كئوسها ... كما زفت الحسناء بالطبل والزمر

وقوله عن الفتى للتكبر[2] :

كأنه فى كبره مسادراً ... سفينة فى لجة ماخرة

وقوله متغزلا[3] :

خوطية القد لو مر الحمام بها ... لم يشتبه أنها من أيكه انتزعت

كالبدر إن سفرت ، والظبى إن نظرت

والغصن إن خطرت ، والزهر إن نفحت

وقوله مشبها المتغزل بها بالبانة ثم بالزهرة[4] :

يا بانة من لى بضمك ؟ ... يا زهرة من لى بشمك ؟

وقوله واصفاً نهر النيل[5] :

تتثنى الغصون فى حافتيه ... كالعذارى يسحبن وشى الفرند

ومن استعاراته قوله عن غصون الأشجار على وادى النيل[6] :

قلدتها يد الغمام عقوداً ... هى أبهى من كل عقد وبند

وقوله فى الزهد مخاطباً قلبه[7] :

أم خلت أن يد الزما ... ن قصيرة عن أن تنالك ؟

---

(١) السابق ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) السابق ص ١٣٨ .

(٣) الديوان ج ١ ص ١٦٥ .

(٤) السابق ج ٢ ص ٣٧٧ .

(٥) السابق ج ١ ص ٢٦١ .

(٦) السابق ٢٦١ .

(٧) السابق ج ٢ ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

فعساك تنزع من يد الـ أهواء يا قلبي حبالك ؟

ومن كناياته قوله[1] :

يا فارس الخيل كفكف عن أعنتها
فقد شكت فعلك الأخلاس والعذر

كناية عن الحض على الرفق والاعتدال والقصد .

وقوله[2] :

أنتم قعود والردى قائم يسقيكم بالكوب والصاخرة

كناية عن تنوع أسباب الهلاك وكثرتها .

وقوله[3] :

ألا هتفت بالأيك ساجعة القمر فطف بالحميا فهي ريحانة العمر

كناية عن طلوع الصبح .

وقوله[4] :

كميت جرت في حلبة الدهر فانطوت
ثميلتها ، والخيل تحمد بالضمر

كنى بجريها في حلبة الدهر عن قدمها وتعتيقها ، ثم كنى بانطواء ثميلتها عن رقتها وصفائها وجودة عنصرها .

ومن كناياته أيضاً قوله واصفاً محبوبته مكنياً عن حيائها[5] :

واخجلة البدر إن لاحت أسرتها وحيرة الرشاء الوسنان إن لحت

---

(١) السابق ص ١٢٧ .

(٢) الديوان ج ٢ ص ١٢٨ .

(٣) السابق ص ١٢٨ .

(٤) السابق ١٢٩ .

(٥) السابق ج ١ ص ١٦٥ .

هذه أبرز خصائص المضمون فى لزوميات البارودى .

أما الشكل : فأول ما يسترعى الانتباه أن لزوميات البارودى لم تستهل بالمقدمة الطللية ، وإنما جاءت مقدماتها — فى الأعم الأغلب — مستوحاة من الموضوع الرئيسى للقصيدة أو المقطوعة[1] .

وألفت النظر إلى أن المقطوعة الشعرية تزاحم القصيدة فى لزوميات البارودى كما سيتضح من الإحصائية الملحقة بهذا البحث ، ومرد هذا إلى التقيد بلزوم ما لا يلزم كما سنذكر فيما بعد .

وأما عن الألفـاظ والأساليب فإن ألفاظ البارودى فى لزومياته جاءت قوية جزلة بعيدة عن عنجهية البداوة ووحشيتها ، وتظهر عظمة البارودى فى تخير الألفاظ المناسبة للمقامات التى يريد التحدث فيها ، فيرق ويلطف حين يتغزل أو يعتب أو يصف منظراً جميلا أو مجلس أنس وسمر ، أما حين يقول متحمساً أو مفتخراً أو واصفاً البحر الهائج أو الريح الزفوف والحرب الضروس فإن شعره آنئذ يتسم بالجزالة وشدة الأسر ، وهو القائل عن فنه[2] .

إذا اشـتد أورى زندة الحرب لفظه
وإن رق أزرى بالعقـود فريده

إذا ما تلاه منشد فى مقامة
كفى القوم ترجيع الغناء نشيده

وقد تسربت أحياناً بعض الألفاظ الأجنبية والمعربة إلى لزومياته ، تلك اللزوميـات التى نظمها فى منفاه كقوله متشـوقاً إلى مصر وهو فى سرنديب[3] :

---

(١) ينظر الديوان جـ١ ص ٧٧ ص ١٢٦ جـ٢ ص ١٢٨ ، ص ١٣٧ .
وحرى بالملاحظة أن البارودى نهج النهج القديم فى الاستهلال بالديار حيناً وبالتشبيب والخمر فى أكثر الأحايين . . ينظر : محمود سامى البارودى شاعر النهضة ص ٤٠٤ وما بعدها .

(٢) الديوان جـ ١ ص ٢٣١ .

(٣) الديوان جـ ١ ص ٢٦٠ — ٢٦٢ .

أنسيم سرى بنفحة رند ؟ أم رسول أدى تحية هند ؟

أطربتني أنفاسه فكأني ملت سكراً من جرعة من برندي

طال شوقي إلى الديار ولكن أين من مصر من اقام بكندي ؟

هو مرمى نبلي ، وملعب خيلي وحمى أسرتي ومركز بندي

فاهد مني له تحية صدق وتلطف بحسالتي يا أفندي

لو سوي الدهر رام غبني لأصحر ت مشيحا بالنصل فوق سمند

فالألفاظ : برندي : كلمة إفرنجية تطلق على نوع من الخمر ، وكندي : إسم مدينة صغيرة في سرنديب ، والبند : العلم الكبير فارس معرب ، وأفندي كلمة تركية معناها : السيد ، وسمند : كلمة فارسية معناها الفرس .

وقال في لزومية أخرى متغزلا[1] :

ماذا على من بخلت نفسه بالوصل لو قبلت طرف الآنك

فالآنك : بمعنى الذيل وهي كلمة غير عربية .

هذا عن الألفاظ ، وأما الأساليب فجاءت قوية ، رصينة السبك ، متينة الأسر ، تعيد إلى ذهن القارىء قوة الجاهليين في أساليبهم وعذوبة الإسلاميين ، ودقة العباسيين ، كما يلمس فيها رقة الحضارة المصرية .

وقد وشيت هذه الأساليب ببعض المحسنات البديعية البعيدة عن التكلف كالطباق في قوله يصف منزلا نزله في بعض نواحي قندية[2] :

تستوقف الأبصار في غدرانها صور تزول مع النسيم وتطرأ

وقوله[3] :

---

(١) السابق جـ ٢ ص ٣٧٤ .

(٢) السابق جـ ١ ص ٧٧ .

(٣) السابق ص ٢٩٣ .

وشـامخ فى ذرا شماء باذخة
لا يعرف الصدق إن والى وإن عادى

وحسن التقسيم فى قوله[1] :

فالورق تهتف ، والربارب ترتعى والعين تبغم ، والبلابل تصرأ

وقوله[2] :

فالريح تكتب والغدير صحيفة والسحب تنقط ، والحمائم تقرأ

وقول عن نهر النيل وهو بسرنديب[3] :

هو مرمى نبلى ، وملعب خيلى وحمى أسرتى ، ومركز بندى

واللف والنشر المرتب كقوله[4] :

ألا بأبى من حسنه وحديثه إذا ما التقينا لذة العين والسمع

فحسن الحبيب لذة العين ، وحديثه لذة السمع .

والجناس فى قوله[5] :

بلغت مداك من أرب فسيحى فأنت اليـوم فى جو فسـيح

وفى أسـلوب اللزوميـات تأثر بالأسلوب القرآنى ، ومن ذلك قول البارودى[6] :

يا أيهـا النـاس اتقوا ربكم واخشـوا عذاب الله والآخرة

وفى القرآن الكريم : « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم »[7] .

---

(١) الديوان جـ ١ صـ ٧٧ .
(٢) السابق صـ ٧٨ .
(٣) السابق جـ ١ صـ ٢٦١ .
(٤) السابق جـ ٢ صـ ٢٣٥ .
(٥) السابق جـ ١ صـ ١٧٤ .
(٦) السابق صـ ٢٨٤ جـ
(٧) الديوان جـ ٢ صـ ١٢٨ .
(٨) سورة الحج ١ .

ويقول البارودى[1] :

أباده الدهر رغماً بين أسرته ... كما أباد بريح صرصر عادا

وفى القرآن الكريم : « وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية »[2] .

وأما عن الموسيقى فى لزوميات البارودى فقد اتسمت بالثراء حيث أضفى اللزوم على هذه القصائد وتلك المقطوعات أنغاماً موسيقية جديدة زيادة على عنصرى الوزن والقافية .

كما اشتملت لزوميات البارودى على عناصر موسيقية أخرى كالتصريع وحسن التقسيم والجناس وموسيقى الألفاظ .

فقد وجد التصريع فى كثير من لزومياته ، ومن ذلك قوله مستهلا قصائده ومقطوعاته :

إلام يهفو بحلمك الطرب ... أبعد خمسين فى الصبا أرب[3]

زمزمى الكأس وهاتى ... واسقنيها يا مهاتى[4]

ماذا على قرة العينين لو صفحت ... وعاودت بوصال بعدما صفحت[5]

ألاهتفت بالأيك ساجعة القمر ... فطف بالحيا فهى ريحانة العمر[6]

ونعنى بموسيقى الألفاظ : اختيار الشاعر الألفاظ المتآلفة التى يعانق بعضها بعضاً وتساعد على إبراز عواطف الشاعر الجياشة أو انفعالاته الحادثة . وقد

---

(١) الديوان ج ١ ص ٣٩٤ . (٢) سورة الحاقة : ٦ .
(٣) ديوان البارودى ج ١ ص ١٣٦ .
(٤) السابق ص ١٤٣ . (٥) السابق ص ١٦٤ .
(٦) السابق ج ٣ ص ١٣٨ .

وفق البارودى هنا فى اختيار ألفاظه وتآلفها ، ونتج عن هذا التآلف موسيقى داخلية شاعت فى البيت وفى سائر القصيدة ، وفيما قدمنا من نصوص دليل على صدق ما ذهبنا إليه .

كما كان لحسن التقسيم والجناس دورهما فى شيوع الثراء الموسيقى فى لزوميات البارودى وفى النماذج المتقدمة شاهد على ذلك .

حقاً ، لقد عنى البارودى فى لزومياته بالإطار والمحتوى فجاءت نموذجاً يسترعى الانتباه ويجذب القلوب .

أثر اللزوم فى شعر البارودى .

يقول الدكتور علـــى الجندى :

« إن ما يأتى من اللزوم عفو البديهة يعلى من قدر الكلام ، ويزيد فواصله تناسباً ، وقوافيه تنظيماً ، ويضفى عليه بشاشة من الموسيقية العذبة المنسجمة العميقة الدسمة »[١] .

ونحن من جانبنا نؤكد أن لزوميات البارودى جاءت عفو الخاطر فكان لها الأثر المذكور . غير أن اللزوم ضيق من خطو البارودى ، وقصر من عنانه ، فشاعت المقطوعات فى لزومياته ، ووقف فى أكبر قصيدة لزومية له عند البيت الثانى والثلاثين[٢] ، وهو المعروف بطول النفس وامتداد الشوط وبعد الغاية .

وبالرغم مما عرف عن البارودى من إحكام الصياغة ومتانة النسج وشدة الأسر وسلامة الديباجة فإن اللزوم أوقعه فى بعض المآخذ أحياناً كقوله من قصيدة همزية يصف فيها منزلا بجزيرة كريت[٣] :

وأولهـا :

---

(١) البلاغة الفنية ص ٢٦ .

(٢) ينظر الديوان جـ ١ ص ١٦٤ .

(٣) السابق ص ٧٧ — ٧٨ .

وخميلة بكرت سماوة أيكها   تحمى الهجير عن النفوس وتدرأ

وفيها يقول :

تستن فيها الريح بين منابت   خضراء يغشاها الجبان فيجرؤ

تستوقف الأبصار في غدرانها   صور تزول مع النسيم وتطرأ

فالورق تهتف والربارب ترتعى   والعين تبغم والبلابل تصبأ

شجراء تسلكها السموم فتغتدى   رهواً ويسكنها الهجير فيمرأ

فتح الربيع بها مدارس بهجة   للعين فيها بهجة لا تضرأ

« فهذه القوافي قلقة غير متمكنة زيادة على غرابتها وخشونتها في الأسماع »(1) .



وبعد

فهذه دراسة لجانب من شعر البارودي لم يعن به باحث من قبل في غالب الظن، ولذا فإني أحسبها إضافة جديدة إلى مكتبة البارودي الحافلة بالدراسات القيمة والبحوث النافعة . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

---

(١) البلاغة الغنية ص ٥٤ .

إحصاء اللزوم في المطبوع من ديوان البارودي

المطلع	الروى	نوع الالتزام	عدد الأبيات
وخيلة بكرت مماوة أيكها ... تحمى المجيد عن النفوس وتدرأ	الهمزة المضمومة	الحرف فقط	١٠
ألا عاطنيها بنت كرم تزوجت ... على نغمات العود بابن سماء	الهمزة المكسورة	» والحركه	٨
ليس ابن آدم ذا جهل بمصرعه ... لكنه يتناسى الجد باللعب	الباء المكسورة	» فقط	٢
إلام يهفو بحلمك الطرب ... أبعد خمسين في الصبا أرب	الباء المضمومة	» فقط	٢٦
زمزمي الكأس وهاتى ... واسقينها يا مهاتى	التاء المكسورة	» والحركة	٦
ماذا على قرة العينين لو صفحت ... وعاودت بوصال بعد ما صفحت	التاء الساكنة	» »	٣٢
بلغت مداك من أرب فسيحى ... فأنت اليوم في جو فسيح	الحاء المكسورة	» »	٧
أنسيم سرى بنفحة رند ؟ ... أم رسول أدى تحية هند ؟	الدال المكسورة	» »	١٨
لقد طال عهدى بالشباب وإنه ... لأدعي لشوقى أن يطول به عهدى	» »	» »	١٢
ألا يانحلة سرحت فحازت ... سلالة ما تولته العهاد	الدال المضمومة	» »	٧
وشامخ في ذرا شماء باذخة ... لايعرف الصدق إن والي وإن عادى	الدال المفتوحة	» »	٩

المطلع		الروى	نوع الالتزام	عدد الأبيات
لكل حى نـذير من طبيعته	يوحى إليه بمـا تعيا به النذر	الراء المضمومة	الحرف فقط	١١
ألا هتفت بالأيك ساجعة القمر	فطف بالحيا فهى ريحانة العمر	الراء المكسورة	الحرف والحركة	١٩
يا أيها السرف للدل بنفسه	كسفينة فى لج بحر ماخــره	» »	» »	٧
ألهتــكم الدنيا عن الآخــرة	وهى من الجهل بكم سـاخره	» »	» »	١٢
أمريم ! لا والله أنساك بعد ما	صحبتك فى خفض من العيش أنضر	» »	» »	٣
رجـع الخـديو لمصره	وأتت طـلائـع نصره	» »	» »	٤
تمهل ولا تعجل إذا رمت حاجة	فقد يلحق الخسران من يتورط	الطاء المضمومة	الحرف فقط	٢
ألا بأبى من حسنه وحـديثه	إذا ما التقينا لذة العين والسمع	العين المكسورة	الحرف والحركة	٢
ياويح نفسى من هوى شادن	غازل قلـبى لحظـة فانهتك	الكاف الساكنة	الحرف والحركة	٥
يـاقلب مالك لا تفيــق	من الهـوى ؟ يا قلب مالك ؟	» »	» »	٧
يا بانــة من لى بضمك ؟	يا زهــرة من لى بشمك ؟	» »	» فقط	٧
وذى حدب يلتج بالسفن كلما	زفته تزوج فهو يعلو ويسفل	اللام المضمومة	الحرف فقط	٩٩

المطلع	الروى	نوع الالتزام	عدد الأبيات
يا ناصر الحق على الباطل خذ لى بحقى من يدى ماطلى	اللام المكسورة	الحرف والحركة	٦
لأمر ما تحيرت العقول فهل تدرى الخلائق ما تقول	اللام المضمومة	» »	٦
ما الدهر إلا ضوء شمس علا وكوكب غام ونيت بقسل	اللام الساكنة	» »	٨
لا تركنن إلى الزمان فربما خدعت مخيلته الفؤاد الغافلا	اللام المفتوحة	» »	٨
تسابق في المكارم تعل قدرا فسبق الناس للخيرات نضل	اللام المضمومة	» »	٢
دع المخافة واعلم أن صاحبها وإن تحصن لاينجو من الغيل	اللام المكسورة	» »	٢
أيها المغرور مهلا لست للتكريم أهلا	اللام المفتوحة	» »	٩

أبرز مظاهر الحياة الثقافية والأدبية في العصر المملوكي

الدكتور حسن ذكرى

تميزت الدراسات التى عرضت للعصر المملوكى ، وحاولت الكشف عن حياته الفكرية والثقافية بندرتها ، وقلة عددها ، حيث وصم هذا العصر بالتخلف والقصور ، ورمى بالضعف والجمود ، مما أسهم بدوره فى عزوف كثير من الباحثين والدارسين عند تناوله ، ورصد حركته الثقافية والأدبية فقلت لذلك الدراسات عنه ، ولم تتناوله إلا بعض المؤلفات ، على العكس مما حدث لغيره من بقية عصور أدبنا العربى الأخرى .

ومما لاشك فيه أن هناك قوى خفية ، كانت وراء هذه الاتهامات ، التى وجهت لذلك العصر ، وعملت جاهدة لصرف الأجيال عن النظر إلى هذه الحقبة المهمة ، فى حياة أمتنا العربية والإسلامية ، وكان لها أثرها الخطير فى مسيرتها الفكرية والثقافية ، وشغلهم عن التوجه إليها ، للوقوف على ما قدمته من علم وأدب ، وفكر وثقافة ، ودراسته دراسة متأنية فاحصة ، وحاولت هذه القوى الاستعاضة عن ذلك بحكم سريع جائر ، ألصقته بنتاج ذلك العصر ، روجت له ، وسخرت كل امكاناتها لإشاعته ، مما زهد الباحثين والدارسين المحدثين فى النظر إلى تراثه ، وصرفهم عن كشف حقيقة ذلك الدور المهم ، الذى أداه ذلك العصر ، وأسهم به فى فترة من أخطر الفترات ، التى مرت بها أمتنا سياسيا وثقافيا .

والسبب الحقيقى وراء تلك الحملة المكثفة ، من التشكيك والتشويه .

يرجع - دون شك - إلى أن هذا العصر هو الذى تصدى فى بسالة نادرة - لجحافل التتار ، وردها على أعقابها من حيث أتت ، وفتح ذراعية لاحتضان الثقافة العربية والإسلامية ، وتولى حمايتها من بربرية هؤلاء المغول ، الذين بيتوا الشر لهذه الأمة وثقافتها.

كما قاوم - فى نفس الوقت - الغزو الصليبى الحاقد ؛ الذى كاد يقضى على البقية الباقية من الحضارة الإسلامية ، فهب علماء وأدباء هذه الأمة ومفكروها وشمروا عن ساعد الجد ، وراحوا يعملون فى دأب صبور ، وحرص لا يعرف الملل أو الفتور ، للحفاظ على تراث أمتهم وثقافتها ، وتعويضها عما فقدته ، على يد كل من التتار والصليبيين ؛ بعد أن تم دفع خطرهما عن البلاد والعباد ، عبر كفاح مسلح ، استمر لعدة قرون ، لم يعرف الهدوء أو التوقف ، تحملت مصر وشعبها بقيادة المماليك الجزء الأكبر من تبعاته ، ومسئولية إدارته ماديا وسياسيا ، مما أعاد للشخصية العربية والإسلامية آنذاك عزتها وكرامتها ، وأحيا فيها ثقتها بنفسها من جديد ، وسط هذا البحر المتلاطم من الظلمات ؛ التى خيمت بظلالها الثقيلة على خارطة العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه.

هذه الأسباب مجتمعة وغيرها ، جعلت أعداء هذه الأمة - وهم كثر - يتفننون فى طمر معالم ذلك العصر ، ليطمسوا معالم تلك الروح النضالية ، التى قاومت عوامل الإذلال والاحتواء ، ودفعت فى شمم وإباء كل مظاهر القهر والتسلط ، وعملت جاهدة على التمكين للعروبة والإسلام ، من خلال ما دبجته عقليات هذا العصر ، وسطره علماؤه من كتب ومؤلفات ، شملت شتى العلوم ومختلف الفنون والآداب ، التى لازالت حتى الآن ؛ تمثل زاداً ثقافيا وحضاريا مهما ؛ لا يمكن الاستغناء عنه بحال.

والذى لا مراء فيه ، أن هذا العصر لم يكن أقل من غيره من العصور ، التى تقدمته عطاء علميا ، وثراء فكريا ، فقد تعدد نتاجه الثقافى والأدبى ، وتنوع

تراثه الحضارى، حتى شمل فنون المعرفة كلها، ومهما يكن من أمر هذا العصر، فلا نستطيع أن نضرب عنه صفحا، أو نهمله، وننحيه جانبا، وإلا فإننا بذلك نهمل جانبا مهما من حياتنا الفكرية. ونبتر حلقة من حلقات تطورنا الثقافى والأدبى، بل والاجتماعى أيضا، لا يمكن إغفالها أو الاستغناء عنها، فحضارات الشعوب والأمم حلقات متصلة.

وعبر لمحة سريعة، أعرض لجانب مهم، من جوانب الحياة الفكرية والثقافية لهذا العصر، وهو حركة التأليف والنتاج العلمى والأدبى، لأزيل بعض ما علق بالأذهان عنه، وران على القلوب حوله. فالأمر – كما أعتقد – لا زال يحتاج جهود كثير من الباحثين والدارسين، ليقتحموا مجاهل هذا العصر، ويكشفوا عن روائعه وإبداعاته المطمورة.

حركة التأليف والنتاج العلمى والأدبى فى العصر المملوكى :

ظلت بغداد حاضرة الإسلام والمسلمين، ومنارة العلم والأدب لمدة قرون، وساعدها فى أداء ذلك الدور عدد من المراكز الثقافية، التى توزعت هنا وهناك، واستمرت تؤدى دورها الحضارى والثقافى، حتى القرن السابع الهجرى، حيث بدأت فى الأفق المخاطر والأطماع، التى باتت تتربص بالإسلام وتهدد دياره وحضارته، وفى طليعتها الخطر المغولى. حيث سقطت بغداد، وأصابها على يد المغول وحشية، لم يعرف التاريخ البشرى مثيلا لها، ورأى المسلمون حضارتهم وثقافتهم. تعصف بها رياح التتر، والتعصب الأعمى، التى باتت تدمر كل شىء يقف فى طريقها، دون هوادة أو رحمة.

والشىء نفسه هو ما لحق المسلمين على الجانب الآخر، حيث بلاد الأندلس والمغرب؛ التى اجتاحتها فى الوقت نفسه رياح الزحف الصليبى الحاقد. وأخذت تضغط بعنف على الإمارات العربية المتبقية على أرض الأندلس، وراحت تطارد فلول أهلها المفزعين، إلى أرض المغرب وديارة.

وهكذا اشتد الحصار ، وضاق الخناق على العالم الإسلامى . وتلبدت حوله الأجواء . وهاجت الأعاصير فى كل مكان ، فى المشرق والمغرب على السواء ، مما جعل الكثيرين من العلماء والأدباء ، الذين نجوا من بطش المغول واضطهاد الصليبيين ؛ يفكرون فى وسيلة للخلاص ، ويبحثون عن ملجأ أمين ، يجدون فيه الحماية ، وينعمون فيه بالحرية والأمان لعقولهم وأفكارهم ليواصلوا أداء رسالتهم فى خدمة العروبة والإسلام ، ولم يكن أمامهم آنذاك سوى مصر ، تحت حكم المماليك ، الذين رفعوا راية التصدى ، والمقاومة لهذه الأخطار ، فى جرأة وشجاعة منقطعة النظير ، واستطاعوا بعد كفاح مرير ، أن يحققوا عدة انتصارات ، على كل من المغول والصليبيين ، مما بشر بانبثاق فجر جديد ؛ فتوافدت أفواج العلماء والمفكرين والأدباء على مصر وقصدوها من كل صوب وحدب ، يحدوهم أمل كبير ، فى حياة آمنة ومستقرة ، حتى يتفرغوا للبحث والدرس ، والكتابة والتأليف ؛ فيعوضوا الثقافة العربية والإسلامية ما فقدته على يد أعدائها ، خلال صراعها الطويل .

ولقد قام المماليك بواجبهم خير قيام ، تجاه هؤلاء الوافدين فقابلوهم بترحاب عظيم . وعملوا على توفير كل سبل الراحة والاستقرار لهم ، وأسبغوا عليهم شتى ألوان العطف والكرم ، فبدلوا خوفهم أمنا ، وحولوا ضيقهم سعة وفرجا ، وساعدوهم بذلك على التفرغ لأداء مهمتهم ، والإخلاص لها ، وانجازها على أكمل وجه .

والذى أهل المماليك للقيام بذلك الدور المهم ، ما كانت تنعم به مصر آنذاك من ثراء ونعيم ، فأغدقوا عليهم بغير حساب ! وسجل ذلك العديد من المؤرخين لهذا العصر ! وكانت نتيجة تلك الحفاوة والتكريم ، أن تقاطرت على مصر طائفة كبيرة من العلماء والأدباء .

وكان على رأس من وفد إليها ، من علماء المشرق وأدبائه ، الخطيب القزوينى ،

وسعد التفتازاني والتبريزي، وصفي الدين الحلي، والعالم الكبير العز بن عبد السلام، وغيرهم كثير من علماء وأدباء المشرق، والعراق والشام على السواء.

كما حط كثير من علماء الأندلس وأدبائها، وكذلك العديد من علماء المغرب وأدبائه رحالهم بها، وعلى رأسهم ابن دحية المحدث، والشاطبي عالم القراءات الشهير، وابن سعيد المغربي، المؤرخ الأندلسي الكبير، وابن عصفور النحوي المعروف، والشريشي شارح مقامات الحريري، وابن جابر الضرير، وأبو حيان النحوي، وغيرهم من علماء الأندلس والمغرب وأدبائهم، الذين تسابقوا في القدوم إلى مصر زرافات ووحدانا.

وهكذا تضافرت جهود هؤلاء العلماء والأدباء؛ مع جهود علماء مصر وأدبائها، وصمم الجميع على خدمة الثقافة العربية والإسلامية؛ فقامت على أيديهم نهضة علمية وأدبية كبرى؛ تمثلت في ازدهار حركة تأليف وتصنيف علمي وأدبي واسعة؛ صنعتها غيرة هؤلاء الأعلام على عروبتهم وإسلامهم.

وكان من المنتظر أن تكون نهضة العلم في ذلك العصر أوسع وأشمل، ومنزلة الأدب أسمى وأرفع، لو أن مصر قد نجت في هذه الفترة، من بعض مظاهر الظلم والتعسف؛ وما توالى عليها من اضطرابات، ومنيت به من قلاقل وفتن، مما كان له أثره السلبي على هذه المسيرة بعض الشيء.

ومع ذلك فقد كانت تلك الفترة لما لشعث العلم والأدب، وإصلاحا لما أفسده المغول، وتعويضا لما أصاب الحياة الثقافية والفكرية من نهب وتدمير، على يد الصليبيين.

وكانت نتيجة تلك النهضة، وثمرة من ثمراتها الواضحة، أن امتلأت خزانات الكتب، واكتظت دورها بنفائس الكتب والمؤلفات، وجليل الآثار والمخطوطات، كما انتشرت العديد من المدارس، واتسعت حلقات العلم، التي أمها الطلاب، وحبست عليها الأوقاف والأموال، فتفرغ طلابها للبحث

الدرس ، وأساتذتها للتأليف والتصنيف ، بعد أن وفرت لهم كل وسائل الراحة والاستقرار ، فجدوا في الكتابة والتأليف ، وبلغوا في ذلك شوطاً كبيراً .

المعالم البارزة لحركة التأليف والتدوين :

ومن الظواهر التي تلفت النظر ، وتستحق الإشارة والتسجيل في هذا العصر ، ما أصاب العلماء من شغف بالتأليف ، واستولى عليهم من نهم بالكتابة والتدوين ، لدرجة أن الكاتب أو المؤلف في هذه الفترة لم يكن ليقنع بتأليف كتاب أو كتابين ، بل تطاولت هممهم ، إلى أن يخلفوا تراثاً ضخماً ، متعدد الموضوعات ، بلغ في بعض الأحيان ، عدة مئات من الكتب والرسائل ، والشروح والتعليقات . فالسيوطي مثلا زادت مؤلفاته على ستمائة كتاب ، كما أن مؤلفات ابن تيمية زادت على خمسمائة كتاب ، وأن ابن حجر العسقلاني تجاوزت مؤلفاته مائة وخمسين مؤلفاً ، حتى أصبح التأليف والتصنيف مجالا واسعاً من مجالات المنافسة ، والتفاخر بين العلماء في تلك الفترة .

وهكذا نشطت حركة التأليف والتدوين ، وما تبعها من شروح وتعليقات على كثير من العلوم والفنون ، التي كانت قد استقرت من قبل ، فراحوا يقسمونها ، ويعيدون ترتيبها وتنظيمها من جديد ، حتى تحققت ثروة علمية وأدبية هائلة ، تنوعت مؤلفاتها ما بين كتب متخصصة ، تعرض لموضوع بعينه ، من أمثال مقدمة ابن خلدون ، وخطط المقريزي ، ومؤلفات ابن مالك في النحو ، والشاطبي في القراءات ، وابن هشام المصري في علوم اللغة ، وغيرها من المؤلفات ، وكتب جامعة أشبه ما تكون بكتب الأمالي والمحاضرات التي اشتهرت في العصور السابقة ، ولكنها هنا أرحب وأشمل ، وجمعت بين دفتيها كثير من العلوم ، وألوان مختلفة من الفنون والآداب ، فيما يشبه نظام الموسوعات ، ودوائر المعارف العامة في عصرنا الحديث من أمثال « نهاية الأرب في فنون العرب » للنويري ، « ومسالك الأبصار في معرفة الأمصار » لابن فضل الله

العمرى ، و « صبح الأعشى فى صناعة الإنشا » للقلقشندى و « لسان العرب » لابن منظور الإفريقى ، و « تذكرة ابن العديم » لكمال الدين بن العديم ، و « سرور النفس بمدارك الحواس الخمس » للتيفاشى ، و « حلبة الكميت » للنواجى ، و « مطالع البدور » للغزولى ، وغيرها من المؤلفات والكتب التى جاءت فى عشرات المجلدات ، بل ووصل بعضها إلى ثلاثين مجلداً أو يزيد ، فى اللغة والأدب ، والتاريخ والتفسير والحديث ، وغيرها من الموضوعات الأخرى .

لقد أيقن العلماء يومئذ أن خير طريق لإنقاذ الثقافة العربية والإسلامية من الأخطار المحدقة بها ، وحمايتها من الاندثار والضياع ، هو جمع مواد هذه الثقافة فى مؤلفات كبيرة ، على شكل موسوعات أو دوائر معارف شاملة ، لا تدع صغيرة ولا كبيرة من تلك المواد ، إلا جمعتها وأحصتها بين دفتيها .

كما كثرت الشروح والتعليقات ، التى شاعت فى هذا العصر ، يؤلف أحدهم متناً فى علم من العلوم ، فيأتى من يقوم بشرح ذلك المتن ، وتوضيح مسائله ، فى شىء من الإسهاب والتطويل ، وقد يكون فى ذلك الشرح غموض أو قصور ، فيستدرك عليه باستدراكات أخرى ، ويسمى هذا الاستدراك على الشرح بالحاشية ، وقد يكون فى الحاشية هى الأخرى قصور ، فيستدرك بحاشية على الحاشية وهكذا ، كل ذلك رغبة منهم فى مزيد من التحقيق العلمى ، والدقة الكاملة فى الفهم والاستيعاب .

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك : كتاب صلاح الدين الصفدى فى شرح لامية العجم ، الذى أسماه « الغيث المسجم فى شرح لامية العجم » وهو شرح مطول لتلك القصيدة ، توسع فيه مؤلفه ، حتى صنع منه كتاباً شاملا ، جاء فى مجلدين كبيرين ، تجد فيه الأدب والنقد ، والشواهد ، والتحليل الذوقى للنصوص الأدبية ، وفيه أيضاً الشروح اللغوية والتاريخية ، والعديد من

القضايا الفلسفية والكلامية إلى آخره ، حتى طغت هذه الموضوعات على الموضوع الأصلى للكتاب ، وهو شرح قصيدة الطغرائى اللامية ، وهو ماصنعه فى كتابه « تمام المتون فى شرح رسالة ابن زيدون » الذى شرح فيه الرسالة الجدية .

والشىء نفسه هو ما قام به ابن نباتة أيضاً ، عندما قام بشرح رسالة ابن زيدون فى كتاب خاص، أسماه « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون » وهى الرسالة الهزلية ، وغير ذلك من الشروح والتعليقات، التى شاعت فى ذلك العصر ، حتى صارت سمة من سماته البارزة .

وبهذا المنهج المفيد، حفظ كثير من العلوم والآداب، ومرويات الشعر، وأطراف الفنون، ونقل إلينا ما أودع فى بطون كتب وأسفار، ربما لو تركت لذهبت بها عوادى الزمن وحدثانه ، وحرمنا من الاطلاع عليها إلى الأبد، وفى ذلك خسارة فادحة.

وعلى الرغم مما يثار حول مؤلفات هذا العصر ، وما يتهمها به البعض ، من فقدان لروح التجديد والابتكار ، حيث عمد معظم الكتاب والمؤلفين إلى جمع أشتات الكتب ، وتسجيل العلوم والفنون ، التى سبقت إلى الوجود خلال العصور المتقدمة ، حفظاً لها من الضياع ومحاولة لشرحها ، وتوضيح ما بها من غموض ، وتكملة ما بها من نقص أو قصور ، إلا أن هناك عدداً من كتب ومؤلفات هذا العصر ، تجلت فيها ملامح الجدة والابتكار من أمثال كتاب « المقدمة » لابن خلدون ، و « الخطط المقريزى » وكتب التراجم المختلفة ، لكل من : ابن خلكان، وابن شاكر الكتبى ، وصلاح الدين الصفدى، وكذلك مؤلفات ابن مالك فى النحو ، والشاطبى فى علم القراءات ، وابن هشام المصرى ، وابن منظور فى علوم اللغة ، وغيرها من المؤلفات الأخرى ، التى حفل بها هذا العصر ، ولا يمكن لمنصف أن يتهم مؤلفيها بالتقليد ، أو يصمهم بالتبعية وعدم الابتكار أو التجديد ، كما تمكن بعض المؤلفين فى هذا العصر

من ابتكار عدد من العلوم الجديدة ، وتمت الكتابة فيها لأول مرة، من أمثال « علم الاجتماع » و « الفلسفة التاريخية » كما ظهر النقد التاريخي ، وكذلك تمت الكتابة في العلوم السياسية والإدارية والحربية ، التي لم يعرض لها أحد أو يتناولها كاتب من قبل .

وهكذا بعد أن خيل لأعداء الثقافة العربية والإسلامية ، أنها محيت من الأذهان محواً تاما ، وزالت من الوجود فعلا أو كادت ، رأوا هذه الثقافة تبعث من جديد ، على يد نخبة من أعلام هذا العصر، الذين أعادوا كتابتها ، وسلكوا في ذلك طرقاً جديدة ، وتوزعوا عليها توزعاً جميلا ، فهذا يجمع الثقافة الإسلامية في إطار أدبي ، كما في « نهاية الأرب»، وذلك يجمعها في إطار جغرافي ، كما في « المسالك والممالك » ، ثم من يجمعها في إطار لغوي، كما في « لسان العرب » ، ومن يجمعها في إطار ديواني ، كما في « صبح الأعشى » إلى آخره .

فكانت هذه الطريقة خير وسيلة لإنقاذ الثقافة العربية والإسلامية من الضياع ، وحفظها للأجيال على مر الزمن ، زاداً ثقافيا وحضارياً مفيداً .

تعريف ببعض هذه المؤلفات :

وهذه نبذة موجزة لعدد من هذه المؤلفات ، بل الموسوعات ، التي كانت من نتاج ذلك العصر ، فمن التجاوز أن نسمي هذه المؤلفات الضخمة والمتعددة الأجزاء كتبا ، فهي في الواقع موسوعات علمية كبرى ، لا تدل أسماؤها على حقيقة ما تحتويه من مواد علمية وأدبية . ويمكن أن نصف مؤلفيها بأنهم علماء موسوعيين امتازوا بالتمكن والإحاطة بكثير من العلوم والفنون التي شاعت في عصرهم ، واستطاعوا بصبرهم ومثابرتهم أن يجمعوا شتاتها في أسفار منظمة ومتصلة ، وأن يجعلوا من هذا اللون من الكتابة فناً خاصاً ،

لا يضطلع به إلا نوع معين من العلماء والكتاب، ممن يتمتعون بمواهب فذة في الكتابة والتأليف .

ولقد عرف أدبنا العربي فكرة الموسوعات قبل هذا العصر ، ولكنها كانت فكرة متواضعة، بالنسبة لما وصلت إليه في العصر المملوكي،من التوسع والتنوع والتبسط في المادة ، مما وصلت إليه هذه المؤلفات الكبرى .

ويكفي أن نتصفح مجموعة من هذه الموسوعات ، لندرك مدى الجهود التي بذلها مؤلفوها ، ليخرج هذا التراث العلمي الضخم ، الذي تشعبت مناحيه ، وتعددت موضوعاته ، ومع ذلك بلغ حداً كبيراً من الاتصال والتناسق ، وجاء في صورة موحدة متماسكة وثيقة العرى .

ومن أهم هذه الموسوعات : كتاب « وفيات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان » ومؤلفه العباس أحمد بن إبراهيم بن خلكان ، المتوفى عام ٦٨١ هـ وهو كتاب علم وأدب ، وتاريخ ولغة ، جمع فيه مؤلفه زبدة ما سطره العلماء قبله في التراجم والطبقات ، وقد أربت تراجمه على ثمانمائة ترجمة .

ولأهمية هذا الكتاب البالغة ، تمت ترجمته إلى عدة لغات ، فترجمه يوسف بن عثمان إلى الفارسية عام ٨٩٥ هـ ، وترجمه إلى الانجليزية «دي سلان» ونشر في مدينة « لندن » عام ١٨٤٢/١٨٧١م في أربعة مجلدات ضخمة ، كما نشر جزء منه مع ترجمة لاتينية في مدينة « ليدن » بهولندا عام ١٩٠٨ م .

وقد شغل كثير من الباحثين باختصاره والتذييل عليه ، أو انتقاده وكشف ما به من أخطاء، واستدراك ما فات مؤلفه من تراجم .

ومن مختصراته كتاب «التجريد» لواحدي بن إبراهيم المتوفى عام ١١٢٦هـ، وتوجد نسخة منه بدار الكتب المصرية في ١١٢ صفحة بخط مؤلفه ، كما توجد له عدة مختصرات أخرى ، منها مختصر لإبنه موسى، يوجد في المكتب الهندي بلندن ومختصر آخر للبارزي في باريس ، وثالث لابن حبيب الحلبي في برلين .

أما ما ألفت عليه من الذيول والتعقيبات ، فمن أشهرها : « تالي وفيات الأعيان » للموفق فضل الله بن فخر القضاعي ، ومنه نسخة بباريس . و « فوات الوفيات » لمحمد بن شاكر الكتبي . المتوفى عام ٧٦٤ هـ ، وذكر فيه ما فات ابن خلكان من التراجم ، التي بلغت نحو خمسمائة وخمسين ترجمة ، رتبها على حروف الهجاء ، وقد طبع هذا الذيل بمصر عام ١٢٨١ هـ ، وأعيد طبعه مرة ثانية عام ١٢٩٩ هـ في مجلدين ، وكذلك كتاب « الوافي بالوفيات » لصلاح الدين الصفدي المتوفى عام ٧٦٤ هـ ، وقد جاء في أكثر من ثلاثين مجلداً ويحتوي على أربعة عشرة ألف ترجمة لأعلام الإسلام حتى عصره .

وقد طبع كتاب ابن خلكان خمس طبعات كاملة ، وتوقفت السادسة دون أن يكتمل الكتاب ، ولم يخرج إلا ربعه فقط ، وكانت الطبعة الأولى في باريس عام ١٨٣٨ م ، بتحقيق البارون « ماك كوكين دي سلان » إلا أن هذه الطبعة كانت كثيرة السقط ، ثم طبع في مطبعة بولاق بمصر عام ١٢٧٥ هـ ، وتمتاز هذه الطبعة بالدقة والكمال ، كما كانت الطبعة الثالثة بمطبعة بولاق أيضاً ، وبهامشها كتاب « الشقائق النعمانية » . أما الطبعة الرابعة فكانت في المطبعة الميمنية عام ١٣١٠ هـ ، وعلى هامشها كتاب « العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم » ، والخامسة في مطبعة الوطن بمصر عام ١٢٢٩ هـ ، وصححها الشيخ محمد النجار ، وكانت الطبعة الأخيرة والتي لم تكتمل في مطبعة دار المأمون ، وحققها الأستاذ أحمد يوسف نجاتي . وصدر من هذه الطبعة ستة أجزاء ، وصلت التراجم فيها إلى حرف الظاء المعجمة .

وأخيراً تولت مكتبة النهضة المصرية طبعه بمطبعة : دار السعادة بمصر ، بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد ، الذي صنع لها فهارس ، وأضاف إليها كثيراً من التعليقات والشروح المفيدة .

وكتاب (لسان العرب) ومؤلف هذه الموسوعة اللغوية المهمة ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري ، المعروف بابن منظور المتوفى عام ٧١١ هـ . وهو معجم لغوي كبير ، يقع في عشرين مجلدا ، ضم لغة وتفسيرا وحديثا ، وتاريخا وأدبا ، وجمع فيه مؤلفه عدة معاجم ، وهي : كتاب (التهذيب) للأزهري ، وكتاب (الصحاح) للجوهري ، ومعجم ابن سيده ، والنهاية لابن الأثير ، بالإضافة إلى حاشية ابن بري على الصحاح ، وبلغت مواد اللغة فيه ثمانين ألف مادة ، وبذلك أصبح من أكبر المعاجم التي وصلت إلينا ، وقد تم طبعه في مطبعة بولاق عام ١٣٠٠ هـ في عشرين مجلدا كبيرا . ثم أعيد طبعه في مطبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة وأضيف إلى أجزائه العشرين جزآن آخران ، جزء خاص بفهرس عام ، يجمع أبوابا مختلفة ، يسهل الإفادة من هذا الكتاب ، والجزء الثاني خاص بالاستدراكات والتصويبات على الكتاب .

وأما كتاب (صبح الأعشى في صناعة الانشا) فمؤلفه أبو العباس شهاب الدين أحمد بن على القلقشندي المصري ، المتوفى عام ٨٢١ هـ ، وكان من أبناء الأزهر النابهين ، الذين عرفوا بحدة الذهن ، ومضاء الفهم ، فاستوعب كثيرا من العلوم والآداب ، وكان له نبوغ خاص في الفقه والانشاء ، وأساليب العرب وأيامهم ، وقد تولى بعض الوظائف الادارية في دولة المماليك ، غير أن براعته في الكتابة والإنشاء ، مهدت له السبيل للعمل في ديوان الانشاء . وخلال تلك الفترة التي أسند إليه العمل في الديوان ألف كتابه « صبح الأعشى » . وهو أشهر كتبه وأضخمها ، ويقع في أربعة عشر مجلدا ، ضمت بين دفتيها التراجم ، والنصوص الأدبية ، ودراسة العادات والتقاليد الديوانية مضافا إلى ذلك صناعة الإنشاء ، وكل ما يتصل بها من علم وأدب ، وخطورسم وتلك هي الغاية المقصودة من الكتاب .

ويتكون الكتاب من مقدمة وعشر مقالات ، اشتملت المقدمة على عدة أبواب ، الاول منها : فى فضل الكتابة ومدح أفاضل الكتاب .

والثانى : فى ذكر مدلول الكتابة ، وبيان معنى الإنشاء ، وترجيح النثر ، على الشعر .

أما الثالث : ففى بيان آداب الكتابة ، وصفة الكتاب .

والرابع : فى تاريخ ديوان الانشاء ، منذ نشأته حتى عصر المؤلف .

وهذه المقدمة البديعة من الشمول ، بحيث تصلح أن تكون وحدها مؤلفا مستقلا .

أما المقالة الأولى : فيعرض الثقافة كاتب الإنشاء ، من المعارف اللغوية والأدبية ، وأحوال الأمم ، والأحكام السلطانية ، كى يؤدى مهمته خير أداء .

وتعرض المقالة الثانية للحديث عن المسالك والممالك ، وهو استعراض جغرافى لدول الإسلام، من ظهوره حتى عصر المؤلف ، ويركز فيه على الديار المصرية والشام .

وفى المقالة الثالثة تفصيل مسهب لترتيب المكاتبات ، وما يناسب أنواعها ، من الأقلام وأحجام الورق ، وأنواع المراسم ومصادرها ، وأقلام الترجمة ، واختصاصها ، والرسائل وما يتصل بها ، وبخاصة فى الديار المصرية .

وتعد المقالة الرابعة من أكبر مقالات الكتاب وأهمها ، حيث يقدم المؤلف فهرسا مطولا لألقاب الملوك ، أرباب السيوف والعلماء والكتاب والقضاة مرتبة على حروف المعجم ، وقد قام بشرح هذه الصفات والألقاب ، كما شرح أيضا أساليب الكتابة ومنهجها ، والمصطلحات التى تستعمل فى المكاتبات ، بين ملوك مصر وملوك البلاد الأخرى ، وذكر كثيرا من النماذج لها .

وتأتى المقالة الخامسة لبيان الولايات والبيعات ، والعهود الصادرة عن الخلفاء والملوك لأصحاب المناصب ، سواء أ كانوا من أرباب السيوف أم القلم ؟ ويقدم العديد من النماذج لمختلف المراسيم والعهود ، فى مختلف العصور والأزمنة .

أما المقالة السادسة فتعرض للوصايا الدينية والمسامحات ، وتصاريح الخدمة السلطانية والتحويلات ، وفى المقالة السابعة يتحدث عن الإقطاعات وأصلها ونشأتها وأحكامها وأنواعها ، ويقدم نماذج من المراسيم الصادرة بها ، في مختلف الدول والعصور ، كما يتحدث فى المقالة الثامنة عن الإيمان وأنواعها منذ الجاهلية ، وفى عصور الإسلام ، والأيمان عند غير المسلمين من أهل الكتاب ، وغيرهم من الشعوب والأمم الأخرى .

وفى المقالة التاسعة يأتى الحديث عن عهود الأمان ، وعقدها لأهل الاسلام والكفر ، وما يكتب فيها لأهل الذمة ، ثم الهدن وأنواعها وصيغها ، وعقود الصلح ونماذجها ، وفى المقالة العاشرة والأخيرة يعرض لنماذج مختلفة من الرسائل الملوكية فى المديح والفخر والصيد والطرد . وغير ذلك من الموضوعات الأخرى ، مثل البريد وتاريخه فى مصر والشام ، وكذلك الحديث عن الحمام الزاجل وأبراجه ، وبعض أنواع الأسلحة مثل المناور والحرقات ، وهذا الفصل هو نهاية المطاف وخاتمة الكتاب .

غير أن القلقشندى لم يكتف بأن وصف الكتابة وحدها ، بل امتد قلمه إلى كل شىء يلابسها ، أو يتصل بها من قريب أو بعيد ، حتى غدا كتابه معرضا حافلا لضروب من الأدب والتاريخ والتقويم ، واللغة والحكمة ، وغيرها من ألوان المعارف والعلوم ، كل ذلك جاء فى عبارة لا كلفة فيها ولا ركاكة ولا سقوط إلا ما ندر .

وتتضمن محتويات الكتاب وموارده ، وما سلك مؤلفه فيه من ترتيب وتنظيم وما التزم به من أسلوب وروح ، ما يشهد له برفيع فنه ، وقوة بيانه ، وغزارة علمه ، وأصالة ثقافته ، فهو أديب مجتهد ، وصاحب قلم سيال ، ساندته ثقافة واسعة ، وفكر عميق ، وأسلوب عذب مشرق الديباجة . وقد استطاع مؤلفه أن يغطى المساحة الزمنية والمكانية ، التى ندق فيها لسان عربى ، أو جرى فيها قلم عربى على صفحة قرطاس ، فجاء بمجموعة هائلة من خطب العرب ومفاخراتهم ومنافراتهم ، فى الجاهلية والإسلام ، كما أثبت مجموعة كبيرة من خطب الرسول صلى الله عليه وسلم ، والخلفاء الراشدين ، وملوك بنى أمية وولاتهم والخارجين عليهم ، وبلغاء العرب بعامة من الرجال والنساء ، وضمنه أيضا مجموعة هائلة من الرسائل الديوانية والاجتماعية والأدبية على حد سواء ، وكلها تشكل صفحات نقية ولوحات بارعة من صفحات أدبنا العربى الرفيع .

وقد تولت طبع الكتاب دار الكتب المصرية بمطبعة بولاق الأميرية عام ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م .

وأما كتاب « مسالك الأبصار » فموسوعة ضخمة أخرى ، أكثرها فى وصف الممالك الشرقية . وقد وعد مؤلفه بتأليف كتاب آخر فى الممالك الغربية ، غير أنه مات قبل أن يفى بما وعد .

ومؤلفه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمرى ، المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وقد شهر بالذكاء وقوة الحافظة ، حتى بلغ مبلغا كبيرا فى الأدب والترسل ، والكتابة والتأليف ، وله كتب كثيرة أشهرها وأكبرها كتابه (مسالك الأبصار) وهو فى أربعة عشر مجلدا .

ويقوم الكتاب على وصف الأرض . وما اشتملت عليه برا بحرا . وقد قسمه مؤلفه إلى قسمين : أولهما : فى وصف الأرض ، وثانيهما : فى سكانها

ويشمل الأول منهما : الحديث عن المسالك والممالك ، فيصف في المسالك الأرض وهيئتها ، ويذكر أقاليمها السبعة ، وكذلك البحور ومايتعلق بها ، كما ذكر الطرق ، وحاول تحديد القبلة ، وكيف يستدل عليها ، وفى الم... حاول وصف الممالك الإسلامية وحدها .

وأما القسم الثانى من الكتاب ، فقد قسمه إلى عدة أبواب منها : باب فى المقارنة بين الشرق والغرب ، وباب فى الديانات ، وباب آخر فى طوائف المتدينين ، وباب فى التاريخ ، حتى ينتهى الكتاب .

والكتاب سجل حافل لأدب مؤلفه ، ودليل حى على سعة إلمامه بتاريخ الملوك والعلماء ، وعلم وصف الأرض ، وأحوال الممالك النائية ، ففيه تاريخ خطط ، وتراجم أعلام ، ونوادر وطرائف ، وصور مختلفة من الأدب ، وقد طبعت منه دار الكتب المصرية جزءاً واحدا ولا يزال باقى الكتاب مخطوطا ، ينتظر من يخرجه إلى عالم الأحياء ، ودنيا النور ، ليطلع عليه طلاب العلم والأدب ، ويفيدون منه .

ومن هذه الموسوعات أيضا كتاب « نهاية الأرب فى فنون الأدب » ومؤلفه أحمد بن عبد الوهاب المشهور بشهاب الدين النويرى ، المتوفى عام ٧٣٣ هـ ، وكانت له حظوة خاصة عند الملك الناصر محمد بن قلاوون ، فقلده بعض الأعمال الحكومية ، كما باشر نظر الجيش ، ثم اعتزل العمل وتفرغ للمطالعة والتأليف ، فيقول فى ذلك : « فنبذتها وراء ظهرى ، وعزمت على تركها ، وسألت الله تعالى الغنية عنها ، وتضرعت إليه فيما هو خير منها ، ورغبت فى صناعة الآداب ، ورأيت غرضى لا يتم بتلقيها من أفواه الفضلاء شفاها ، فامتطيت جواد المطالعة ، وركضت فى ميدان المراجعة ، وحيث ذل لى مركبها ، وصفا لى مشربها ، آثرت أن أجرد منها كتابا استأنس به ، وأرجع إليه » .

ويقع الكتاب فى واحد وعشرين مجلدا ، وقد قسمه المؤلف إلى خمسة فنون ، الأول منها : فى الحديث عن السماء والآثار العلوية ، والأرض والعوالم السفلية ، وهو ما يقابل فى عصرنا الحديث علم الفلك والجغرافية الطبيعية والتاريخ الطبيعى .

ويبحث الثانى فى الإنسان وطبائعه وعواطفه ، وما نقل عنه من الأمثال والعشق والأنساب ، وكذلك أحوال العرب وعاداتهم ، كما يبحث فى الملك وسياسة الرعية ، والوزراء والولاة والقواد ، وغيرها من المناصب الأخرى

ويتناول الفن الثالث الحديث عن عالم الحيوان ، وما يتعلق به ، وخص الفن الرابع بالحديث عن عالم النبات ، وأما الفن الخامس : فهو أعظم هذه الأقسام ، وأكثرها سعة ، وجعله حول التاريخ ، فعرض فيه لتاريخ أمم الأرض من لدن آدم حتى عصره .

ولقد مزج المؤلف فى هذا السفر الكبير بين العلوم والآداب مزجا قويا فهو مثلا إذا تحدث عن السماء ، فإنه لا يقف عند حديث المنجمين والفلكيين وحدهم ، ولكنه يتجاوز ذلك إلى ذكر ماورد عنها فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، ثم يذكر الأمثال العامة ، التى وردت فيها كلمة السماء ، وينتهى من ذلك إلى إيراد مجموعة ضخمة من الأشعار ، التى وصفت فيها السماء ، وهكذا يصنع مع كل مواد كتابه ، حتى كانت الصفة الأدبية هى السمة الغالبة على هذا الكتاب ، الذى أراد به مؤلفه جمع أكبر عدد ممكن من النصوص الأدبية شعرا ونثرا

ومن خلال هذه الطريقة ، تحدث النويرى عن أمور كثيرة منها : الشعر والحكم ، والأمثال والمجون ، والموسيقى والغناء ، كما عرض لمجالس الخمر ، وأسماء الشراب ، والزهد فى الدنيا ، والأدعية الدينية ، ونظم الحكومة

والوزارة ، وما يشترط فى الوزير ، كما عرض لتكوين الجيوش وأنواع أسلحتها ، وكذلك تحدث عن الحروب والغزو بطريق البحر والبر ، ومن القضاء والقضاة ، وشروط توليتهم ، وعن المظالم ، ونظام الحسبة والتجارة ، والزندقة ومن اشتهر بها وكيف ظهرت ؟ وغير ذلك من الموضوعات ، فجاء الكتاب خليطا عجيبا من المعلومات ، التى تستولى على ألباب القراء ، وتميل إليها نفوسهم ، وهو ما دفع النويرى إلى تأليفه فيقول :

« وما أردت فيه إلا ما غلب على ظنى أن النفوس تميل إليه ، وأن الخواطر تشمل عليه ، ولقد تتبعت فيه آثار الفضلاء قبلى ، وسلكت منهجهم فوصلت بحبالهم حبلى » .

وتعد الدقة التى كتب بها النويرى معلوماته ، والتى تتجلى فى حسن العبارة وعذوبة الإشارة ، وفى جمال التبويب ، وقوة الربط بين موضوعاته ، دليل واضح على سعة علمه ، وعمق فهمه ، وحسن تصرفه ، وتمكنه من أدوات التأليف والكتابة خير تمكن ، فضلا عما نثره من جيد محفوظة شعرا ونثرا وقصصا ، مما يناسب حديثه وينسجم معه ، كما أن كثيرا من المعلومات كتبها بقلمه ، وصاغها بإنشائه ، ولهذا يشير فى مقدمته فيقول : « وأتيت فيه بالمقصود والغرض ، وطوقته بقلائد من مقولى . ورصعته بفرائد من منقولى ، فكلامى فيه كالسارية تلتها السحائب ، أو السرية ردفتها الكتائب ، فما هو إلا مترجم عن فنونه وحاجب لعيونه » .

وقد تم طبع الكتاب بمطابع دار الكتب المصرية عام ١٣٤٧ هـ ١٩٢٩ م .

ويطول بنا الحديث لو ذهبنا نستعرض هذه الكثرة الكاثرة من الموسوعات المختلفة ، التى كانت من نتاج ذلك العصر ، وثمرة من ثمراته

ونكتفى بهذا العدد اليسير ، ففيه الدليل الواضح على علو ما بلغته الحياة الثقافية والأدبية إبان هذا العصر المظلوم .

وبعد فهذه لمحة خاطفة العدد من الموسوعات العلمية ، التى كانت من نتاج العصر المملوكى ، وثمرة من ثمار الحركة الأدبية والثقافية فيه ، والتى لازالت منهلا خصبا لرواد الأدب ومحبيه حتى الآن ، كما تعد مرجعا مهما لمعظم الباحثين والدارسين لأدبنا العربى ، لا يمكن الاستغناء عنه بحال .



أهم مراجع البحث

١ ـ أبو العباس القلقشندي وكتابه « صبح الأعشى » ـ تأليف نخبة من الأساتذة .

٢ ـ الأدب في العصر المملوكي ـ د/ محمد زغلول سلام .

٣ ـ الأدب في العصر المملوكي ـ د/ محمد كامل الفقي .

٤ ـ تاريخ آداب اللغة العربية ـ جورجي زيدان .

٥ ـ تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون ـ صلاح الدين الصفدي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

٦ ـ الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي ـ د/ عبد اللطيف حمزة .

٧ ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ـ ابن نباته المصري .

٨ ـ صبح الأعشى في صناعة الانشا ـ القلقشندي ـ طبع دار الكتب .

٩ ـ عصر الدول والإمارات ـ قسم مصر والشام ـ د/ شوقي ضيف .

١٠ ـ عصر سلاطين المماليك ـ د/ محمود رزق سليم .

١١ ـ الغيث المسجم في شرح لامية العجم ـ صلاح الدين الصفدي .

١٢ ـ القلقشندي في كتابه صبح الأعشى ـ د/ عبد اللطيف حمزة .

١٣ ـ لسان العرب ـ ابن منظور الأفريقي .

١٤ ـ مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ـ د/ بكري شيخ أمين

١٥ ـ نهاية الأرب في فنون الأدب ـ النويري ـ

١٦ ـ وفيات الأعيان ـ ابن خلكان ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

(ثقافة الأعشى التاريخية)
وأثرها فى شعره

للدكتور كمال عبد الباقى لاشين
المدرس فى قسم الأدب والنقد

(فى معنى الثقافة ـ مصادر الثقافة التاريخية عند الأعشى ـ توثيق شعر الأعشى التاريخى ـ موضوعات التاريخ فى شعر الأعشى ـ دلالة شعر الأعشى على ثقافته وثقافة العرب التاريخية فى الجاهلية سياق الشعر التاريخى عند الأعشى ـ أسلوب الأعشى فى شعره التاريخى) .

(فى معنى الثقافة) :

ورد لفظ « الثقافة » فى كلام العرب بمعنى المعرفة والعلم بما يحتاج إليه ، ومن هذا الباب قول أم حكيم بنت عبد المطلب : إنى حصان فما أكلم ، وثقاف فما أعلم »[1] . وردت الثقافة فى كلامهم أيضا بمعنى الحذق ، والفهم ؛ والفطنة ، والضبط[1] ، ومعنى ذلك أن الثقافة عندهم تعنى العلوم والمعارف ، واكتسابها . وتعنى ثمرة هذا الاكتساب من الحذق ، والفهم ، والفطنة ، والضبط ، والمعنيان متلازمان ، أو هما كالمعنى الواحد ، لأن اكتساب المعارف الصحيحة يحقق الحذق وأخواته لا محالة ، والحذق وأخواته نتيجة ذلك الاكتساب .

وللثقافة عند علماء الحفائر ، ودارسى آثار المجتمعات البدائية معنى أوسع من معناها عند دارسى الحياة الفكرية فى الأمم المتحضرة ، فهى تعنى عند الفريق الأول : طريقة الحياة ، ولذا يتوسعون فى معناه لتشمل سائر أوجه

---

(١) لسان العرب لابن منظور مادة (ثقف) .

النشاط الانسانى ، ويدخلون فيها العمل ، والعبادة والزواج . . وغيرها ، أما الفريق الثانى فإنها تعنى عندهم نتاج الفكر ويخصون بها أوجه النشاط الفكرى مثل الفلسفة ، والعلم ، والأدب والفن[1] .

ونحن إذ ننظر فى الثقافة التاريخية عند الأعشى إنما نعنى بها جملة المعارف التاريخية التى اكتسبها الأعشى ، والتى كانت تمثل جانبا من ثقافته العامة التى حصلها رواية ودارية ، ونعنى أيضا ما حققته له هذه المعارف التاريخية من وعي بحركة التاريخ . وتشابه أواخره بأوائله .

(مصادر الثقافة التاريخية عند الأعشى) :

مدخـــل :

لا أعرف أحداً من علمائنا الأوائل[2] الذين ترجموا حياة الأعشي (ميمون بن قيس) وذكروا أخباره ، وتناولوا شعره ـ نص على ثقافة الأعشى التاريخية، وأثرها فى شعره . نعم إن علماء التاريخ . والبلدان أكثروا الاستشهاد بشعر الأعشى فى حوادث التاريخ ، والأيام التاريخية ، والأماكن التى للتاريخ فيها ذكر ، وهذا منهم ـ وإن لم ينصوا ـ إشارة إلى أن ثقافته التاريخية ، وشعره التاريخى .

---

(١) راجع مقدمة الدكتور تمام حسان لترجمة كتاب (الفكر العربى ومكانته فى التاريخ) للمستشرق ديلاسى أوليرى ص ٣ وما بعدها . وكتاب (نظرات فى الثقافة) لهارى شابيرو ترجمة الدكتور محمد على العريان ص ١٥ وما بعدها .

(٢) انظر طبقات فحول الشعراء ١ / ٦٤ لابن سلام ـ شرح محمود شاكر طبعة المدنى سنة ١٩٧٤ ، والشعر والشعراء ١ / ٢٦٣ لابن قتيبة ـ تحقيق أحمد شاكر ـ دار المعارف سنة ١٩٦٦م ، والأغانى ٩ / ١٠٨ للأصفهانى ـ ط بيروت سنة ١٩٦٣ م والمؤتلف والمختلف : ١٢ للآمدى ط بيروت سنة ١٩٨٢ م ، وخزانة الادب : ١ / ١٧٥ للبغدادي ـ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩ م .

ثم إني وجدت الدكتور محمد محمد حسين تنبه إلى ثقافة الأعشى التاريخية وسعتها ومصدرها فقال : « وقد أتاحت له أسفاره الكثيرة وتنقله بين هذه البيئات ثقافة تاريخية قل أن يجاريه فيها شاعر جاهلي ... »[1] ، وقد كانت هذه العبارة هي الباعث إلى هذا البحث وكان سبيلي فيه بحث أخبار الأعشى ، وتذوق أشعاره .

أما عن مصادر الثقافة التاريخية عند الأعشى ، فإن الأعشى كان يومئذ من كبار شعراء عصره ، والشعراء يومئذ أعظم القوم ثقافة ، وأعلام فطنة ، ومعنى ذلك أن الأعشى حصل جانبا من ثقافته التاريخية من بيئته التي نشأ فيها ، وقومه الذين درج بينهم ، أما الجانب الأعظم من ثقافته التاريخية ، فإنه قد حصله — فيما أرى — من مصادر ثلاثة .

١ — أسفاره الكثيرة في بلاد العرب والعجم ، ومخالطته لأجناس من البشر من عرب ، وعجم ، ونبط ، وأحباش في مجالس الخمر وللتمة وفي غيرها من المجالس .

٢ — وفوده على الملوك ، ونزوله لساحتهم ووقوفه بأبوابهم .

٣ — مخالطته لأهل الكتاب من النصارى خاصة ، ومقامه بينهم وكل هذا مثبت في شعره ، وفي بعض أخباره .

أما أسفاره ففي شعره ما يدل على أنها كانت تكثر وتطول ، حتى إن تذوق شعره يدلنا على أنه كان رجل أسفار . ونضو ترحال . حتى صار الترحال حاجة من حاجات نفسه . وسبيلا إلى ما اختار من العيش يقول الأعشى :

قد طفت مابين بانقيا إلى عدن   وطال في العجم ترحالي وتسياري[2]

---

(١) مقدمة ديوان الاعشى : شرح د . محمد حسين . الطبعة النموذجية سنة ١٩٥٠ ولهذه المقدمه فضل كبير على هذا البحث .

(٢) ديوانه ق (اختصار قصيدة) : ٢٥ . ص ٢٢٩

فإذا عرفت أن (بانقيا) قرية من نواحى الكوفة ، وأن موقع (عدن) على ساحل بحر الهند من ناحية اليمن[1] عرفت كم من البلاد قطع الأعشى ، وكم من الناس خالط ، ثم هو يقول فى آخر البيت إنه تجاوز بلاد العرب إلى بلاد العجم ، وطال فيهم ترحاله وتسياره .

وقد زعم ـ لكثرة أسفاره ـ أنه لم يدع أرضا إلا مر بها ، ولا بلدا إلا اجتازها .

فأية أرض لا أتيت سراتها وأيه أرض لم أجبها بمرحل[2]

وقد دلنا شعر الأعشى على أن أسفاره لم تكن أسفار العجل ، بل كانت تطول وتمتد مما تتيح له اكتساب الثقافات ممن ينزل بهم ويخالطهم ومن هنا ظهرت الألفاظ الأعجمية فى شعره ، يقول يذكر ناقته :

فكأنها لم تلق ستة أشهر ضرا إذا وضعت إليك جلالها[3]

ويقول أيضا :

ثلاثا وشهرا ثم صارت رذية طليح سفار كالسلاح المفرد[3]

ويقول لصاحبته (سمية) :

عـدى لغيبى أشـهرا إنى لدى خير المقاول[3]

فأنت ترى أن رحلاته كانت تطول حتى تبلغ ستة أشهر أو قريبا منها فكم من البلاد مر بها ، وكم من الناس نزل بهم ، أو أقام فيهم وكم من الأقوال

---

(١) راجع فى بانقيا ، وعدن . معجم البلدان : ١/٣٣١ ، ٤ / ٨٩ .

(٢) ديوانه ق ٧٧ ص ٤٠٥ . والمرحل : ـ بكسر الميم ـ الجمل القوى ؛ وبفتحها . مصدر ميمى من رحل .

(٣) ديوانه ق ٣ ص ٧٩ ، و ق ٢٨ ص ٢٣٩ ، ق ٧ ص ٣٨٩ . الجلال : ما تكساه الناقة ، والرذيه التى اهزلها السير ، والمقاول : مفردها مقول : لقب لملوك اليمن واشرافهم .

سمع ، وكم من الأخبار روى له .

وكان ربما طال مقامه - بعد طول ترحاله - حتى يمضه الشوق إلى أهله ويشده الحنين إلى وطنه ، فيقول :

واضعا فى سراة نجران رحلى ناعما غير أننى مشتاق[1]

أو يقول :

طال الثواء لدى تريـ ـم وقد نأت بكر بن وائل[1]

وتريم مدينة بحضرموت[2].

ولكن فيم هذا الترحال ، وذلك الاغتراب عند الأعشى ، من وراء ذلك ثلاثة بواعث فيما بدا لى هى : حبه المتعة ، ونشدانه اللذة ، ثم حبه الشديد للمال ، ثم اتجاره بالشعر ، وهى ثلاثة بواعث يأخذ بعضها بطرف بعض فالمتعة واللذة تقتضى مالا ، والمال يأتى من الرحلة إلى الملوك والاتجار بالشعر .

أما المتعة واللذة ، فقد كان الأعشى جادا في تحصيلهما ، غير متوان فى السعى إليهما ، وكان من أعظم متعة ، وأحب اللذات إلى نفسه الخمر ومجالسها ، وندامها والنساء ، وملاذهن ، حتى كان أكثر شعره ، وأجوده فى الخمر والنساء وحتى قال الأوائل : انه أشعر طبقته إذا طرب[3] ولم يكن يطربه شيء كما تطربه الخمر والنساء .

فالخمر شربها الأعشى على كل أحوال الفتى شربها فى الريف والحضر ،

---

(١) ديوانه ق ٣٢ ص ٢٦٥ .

(٢) معجم البلدان : ٢/٢٨ .

(٣) الأغانى ٩ / ٣٢٢٨ ، والخزانة ٩ / ١٧٥ ، ومعاهد التنصيص ١/٩٦ لعبد الرحمن العباسى - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - ط بيروت سنة ١٩٤٨م

وعند الملوك وبين الصعاليك ، شربها صرفا وممزوجة ، شربها على الصحو حتى سكر ، وشربها مع السكر حتى أفاق يقول :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
لكى يعلم الناس أنى امرؤ أتيت المعيشة من بابها !! (١)

والنساء ولذاتهن حديث الأعشى فيهن وفيها مشتهر ، حتى عده القدماء من الشعراء الجاهليين الذين يتعهرون فى ذكر الفواحش ، ولا يستترون (٢) .

وهذا السلطان الذى كان للذة والمتعة على نفس الأعشى مما يدعو إلى تصديق ما أثر عنه حين رد عن الإسلام بعدما عزم عليه ، وهو قوله « ... أرجع إلى اليمامة فأشبع من الأطيبين ، الزنا والخمر ... » (٣) .

وأما حبه المال والجد فى طلبه فهو صريح قول الأعشى ، حيث يقول :

وطوفت للمال آفاقه عمان ، فحمص ، فأوريشلم
أتيت النجاشى فى أرضه وأرض النبيط وأرض العجم
فنجران فالسرو من حمير فأى مرام له لم أرم
ومن بعد ذاك إلى حضرموت فأوفيت همى وحينا أهم (٤)

وهذا الشعر مما يستشهد به على شدة حبه المال ، وعلى كثرة ترحاله وتطوافه فى البلاد ، فقد ذكر أنه نزل عمان ، وحمص ودمشق وحلب ، واورشليم وهى بيت المقدس بالعبرية ، ونجران بين مكة وبلاد اليمن ، والسرو من منازل حمير بأرض اليمن ، وحضرموت شرقى عدن بقرب

---

(١) ديوانه ق ٢٢ ص ٢٢٣ .
(٢) طبقات فحول الشعراء : ١ / ٤١ .
(٣) الأغانى : ٩ / ١٢٧ ، والشعر والشعراء : ١/٢٦٣ .
(٤) ديوانه ق ٤ ص ٩١ .

البحر[1]، ويذكر أنه أتى أيضا أرض النجاشي، وأرض النبيط، وأرض العجم. وقد ذكر الأعشى أنه أتى هذه البلاد، ومدح فيها من مدح طلبا للمال. ومن الباحثين من تشكك في أكثر ما نسبه الأعشى إلى نفسه هنا من الترحال وزعم أن نزوله الحيرة واليمن ونجران، وعكاظ، وأورشليم والحبشة إنما هو شيء وضعه الرواة[2].

وهذا تشكك لا وجه له، فكثرة من مدحهم الأعشى من الملوك، وبعض أخباره وحبه اللذة والمتعة، وتسلط حب المال على نفسه، كل ذلك مما يصدق قوله وقد كان بعض الشعراء والسادة يرحلون إلى الملوك في زمانه فلم ينص القدماء ونصوا على رحلاته، وسؤاله الملوك، واتجاره بشعره وليس لذلك من وجه إلا كثرة رحلاته كثرة مفرطة. ثم إني لا أجد بعد ذلك سببا معقولا يحمل الرواة على نسبه أسفار الأعشى لم يقم بها.

ومما يصدق قول للأعشى في كثرة أسفاره أنه أورد في شعره صوراً حضرية أتاحتها له رحلاته، مثل ذكره تشييد النبيط الأبراج، وريهم مزارعهم وذكره صورة الرومي الذي يدير مفتاحه في باب بيته، وذكره نيل مصر، وبحر بانقيا[3]، وغير ذلك من الصور الحضرية التي تعد جانبا من الثقافة التي حققتها له الرحلة. وكنت أظن أن أحداً من الشعراء الجاهلين لا يعرف نيل مصر حتى رأيت الأعشى يعرفه ويشبه به في قوله في مدح إياس بن قبيصة أو قيس بن معد يكرب.

---

(١) راجع في هذه الأماكن على ترتيبها معجم البلدان: ٤ / ١٥٠، ٢ / ٣٢٠، ١/ ٢٧٩، ٥ / ٢٦٦، ٣/ ٢١٧، ٢ / ٢٧٠.

(٢) الدكتور شوقي ضيف. العصر الجاهلي ط دار المعارف ٣٣٦.

(٣) راجع ديوانه ٣٧٩، ٣٨٩. ٣٨٧. وبانقيا: من نواحي الكوفة معجم البلدان ١٠ / ٣٣١ وفيه بيتا الأعشي.

فـا نيل مصر إذ تسامى عبابه ولا بحر بانقيا إذا راح منعما

بأجود منه نائلا . إن بعضهم إذا سئل المعروف صد وجمجما

والأرجح عندى أن الأعشى لم ير نيل مصر ، وأنه وصفه عن سماع ورواية فهو لم يذكر أو يذكر عنه أنه أتى مصر ، وإن ذكر أنه أتى الحبشة (النجاشى فى أوضه) .

ومما يصدق كثرة أسفاره أيضا أنه ذكر فى موضعين من شعره[1] أن ابنته حاولت اثناءه عن رحلاته ، وتوسلت إليه وتشفعت وسيأتى هذا الشعر .

لا أجد ما يحمل على الشك فى دعوى الأعشى أنه أكثر السفر والترحال بعد هذا الذى ذكرت ، وبعد ماوقفنا عليه من تسلط حب اللذة وحب المال على نفسه ، حين إنه ليقول فى حب المال غير ما تقدم .

ومازلت أبغى المـال مذأنا يافع

وليدا وكهلا حين شبت وأمردا[2]

فإذا عرفت أنه قال هذا البيت فى آخر عمره فى القصيدة التى أعدها ليلقى النبي ﷺ بها ، وأدركه شؤمه فلم يلق النبي ، وإذا عرفت أيضا أن الأعشى قد عمر حتى بلغ الثمانين لقوله :

مضي لى ثمانون من مولدى كذلك تفصيل حسابها[3]

وأما اتجاره بالشعر وانتجاعه به المكان القصى فهو لا محيد عنه بعد ما كان من سلطان اللذة ، وما تقتضيه من حب المـال على نفسه ، وقد عده أبو الفرج أول من سأل بشعره وانتجع به أقصي البلاد[3] . وسيأتيك بعد قليل

(١) ديوانه ق ٤ ص ٩١ ، ق ١٣ ، ص ١٥١ .

(٢) ديوانه ق ص ١٨٥ ، ق ٢٢ ص ٢٢٣ .

(٣) الأغانى ٩/ ١٠٩ . وراجع العمدة لابن رشيق ـ تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ـ طه دار الجيل بيروت ١/ ٦٦ .

ذكر من رحل إليهم الأعشى ومدحهم من ملوك العرب والعجم .

ولا ريب بعد ما تقدم فى أن الأعشى فى هذه الأسفار التى تعددت وطالت قد سمع ورأى من الأخبار ، والآثار ، والمعارف مازاد فى ثقافته التاريخية وغير التاريخية ، ولنلاحظ هنا كثرة من رآهم من الشعوب ومن خالط من الأجناس .

المصدر الثانى من مصادر ثقافة الأعشى التاريخية : نزوله على الملوك ، وارتياده مجالسهم ، ومعلوم أن التاريخ من علوم الملوك ومما تدار عليه مجالسهم وحسب مافى ديوان الأعشى فإنه وفد من الملوك وأشباه الملوك على النعمان بن المنذر آخر ملوك الحيرة من آل المنذر ، والأسود المنذر أخاه ، ومدح آل جفنة من الغساسنة ملوك الشام فى الجاهلية وممن مدح أياس بن قبيصة الطائى عامل كسرى على عين التمر وما والاها إلى الحيرة ، ثم أضيف إليه ولاية ما كان عليه النعمان بن المنذر بعد مقتله وأياس هذا هو الذى وضع عنده النعمان أسلحته حين مضى إلى كسرى ومدح الأعشى أيضا هوذة بن على الحنفى وكان دلى على قومه ملكا وله تاج ، وكانت إليه حراسة قوافل كسرى بين الفرس واليمن ، ومدح أيضا سلامة ذا فائش من أذواء اليمن ، ومدح أصحاب كعبة نجران رهط عبد المدان بن الديان ، وهم يزيد ، وعبد المسيح ، وقيس[1] .

وقد مر بك قول الأعشى :

أتيت النجاشى فى أرضـه   وأرض النبيط وأرض العجم

وهو القائل فى معرض استرجاع ما مضى من الشباب :

---

(١) ديوانه على الترتيب السابق، ٢٣٨ ، ٥ ، ٢٥٤ ، ٢١٢، ١١٤ ، ١٩٨ ، ٢٣٣ وقد استفدت هذه الفقرة من الفهرس النافع الذى وضعه الدكتور محمد حسين لمعانى شعر الأعشى . راجعه ص ٤٢٨ .

وصحبنا من آل جفنة أملا كا كرلما بالشام ذات الرفيف
وبنى المنذر الأشاهب بالحيـ ـرة يمشون غدوة كالسيوف
وجلنداء فى عمـان مقيما ثم قيسا فى حضرموت المنيف[1]

وتأمل قوله (وصحبنا) ، وأضف ما ذكره ابن قتيبة من وفادته على كسرى وملوك الفرس ، وإنشاده عند كسرى ، وسؤاله عن بعض[2] شعره ، وكان عند كسرى من يترجم له بالعربية .

كل ذلك يقطع بأن الأعشى صحب الملوك وجلس فى مجالسهم ، وفى مجالس الملوك أهل العلم والنظر ، وأصحاب الأخبار والسير فينبغى أن يكون الأعشى قد سمع فى تلك المجالس أخباراً وروايات ، وأقوالا زادت فى ثقافته التاريخية ، وغير التاريخية .

والمصدر الثالث من مصادر ثقافة الأعشى التاريخيـة . مخالطته لأهل الكتاب الذين أتاحت لهم كتبهم ثقافة تاريخية ، وعلماً بالتاريخ وبخاصة تاريخ الرسل ، وتاريخ الدول . وقد ذكر الطبرى وغيره أن تاريخ المسلمين مرجعه الهجرة ، وأن ما قبل ذلك من التاريخ ليس بعربى محض ، وإنما أخذه المسلمون عن أهل الكتاب[3] .

ومخالطة الأعشى لأهل الكتاب من النصارى خاصة ثابت من أخباره وعليه من شعره الدليل ، فقد رحل الأعشى إلى (نجران) ومدح سادتها وأقام بين أهلها من النصارى ، و نادم منهم على الخمر من نادم ، وله فى هؤلاء الندامى

---

(١) ديوانه ق ٦٣ ص ٣٦٥ .

(٢) الشعر والشعراء ١/٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٣) تاريخ الطبرى ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم - دار المعارف ١٩٧٩ م ٢/٣٨٨ ، ولسان العرب (أرخ) .

شعر يدل على الصحبة والمخالطة [١] ، وشعره الدال على أنه أتى (نجران) قوله يخاطب (ناقته) :

وكعبة نجران حتم عليـ ـك حتى تناخى بأبوابها

نزور يزيد ، وعن المسيـ ـح وقيسا هم خير أربابها .. الخ [٢]

وكانت نجران أعظم مركز من مراكز النصرانية ببلاد العرب ، وقد أوقع هذا الدين فيها رجل من بقايا أهل دين عيسى عليه السلام ، وظلت كذلك فى الجاهلية وأوائل الإسلام حتى أجلاهم عمر ـ رضى الله عنه ـ عنها . وأقطعهم نجران الأخرى التى بسواد الكوفة لئلا يجتمع فى جزيرة العرب دينان [٣] .

وإنما قال لها الأعشى (كعبة نجران) لأن بنى عبد المدان بنوا بها بيعة على مثال بناء الكعبة ، وقالوا لها : كعبة نجران [٤] ، وكان فيهم أساقفة وهم الذين جاءوا للنبى ﷺ بعد ذلك لمباهلته .

ويدل بعض شعر الأعشى على أن إقامته فى نجران طالت ، فقد قال يتشوق إلى قومه ـ وقد تقدم البيت :

واضعاً فى سراة نجران رحلى ناعما غير أننى مشتاق

كذلك جاء الخبر بأن الأعشى نزل على العباديين ، وهم نصارى الحيرة ونادمهم على الخمر ، وأخذ عنهم القول بالقدر [١] .

وكان من أثر مخالطة الأعشى لنصارى نجران والحيرة ـ غير اكتساب

---

(١) ديوانه ق ٣٢ ص ٢٦٥ ، ق ٣٢ ص ٢٢٣ .

(٢) ت الطبرى ١٩٨/٢ ، والسيرة النبوية لابن هشام ط دار الفكر ـ القاهرة ١٩٧٧م ٤٥/١ ، والنقائض لأبى عبيدة ـ ط بيربل ١٩٠٥م ٦٠٠/٢ .

(٣) معجم البلدان ٢٦٨/٥ .

(٤) الأغانى : ١١٣/٩ .

الثقافة ـ أن ظهرت في شعره أشياء نصرانية نجملها فى :

١ — أنه وصف فى بعض شعره ما رأى ووعى من أحوال الرهبان ، وعباداتهم كتشبيهه قيس بن معد يكرب بالراهب فى قوله :

وما أيبلى على هيكل بناه وصلب فيه وصارا

يراوح من صلوات المليـ ـك طورا سجودا وطورا جؤارا

بأعظم منه تقى فى الحساب إذا النسمات نفضن الغبارا[1]

وقوله أيضاً فى قيس هذا :

يطوف العفاة بأبوابه كطوف النصارى ببيت الوثن[1]

وقوله :

وكأس كعين الديك باكرت حدها

بفتيان صدق والنواقيس تضرب[1]

٢ — أنه أقسم فى بعض شعره بأيمان النصارى كقوله :

فإنى وثوبى راهب اللج

والتى بناها قصى والمضاض من جرهم[2]

وقوله :

فإنى ورب الساجدين عشية وما صك ناقوس النصارى أبيلها[1]

وهذه الاشارات النصرانية تدل على مخالطة الأعشى لهؤلاء النصارى حتى علق فى ذهنه شىء من أحوالهم ، وعباداتهم وإيمانهم ، فاستخدم ذلك فى شعره

---

(١) ديوانه ق ٥ ص ١٠٣ ، ق ٢ ص ٧١ ، ق ٣٠ ص ٥٣ . والأيبلى : صاحب العصا التى يدق بها الناقوس . والأبيل الراهب أو رئيس النصارى . والحساب : عدك الشىء أو الكثير الكافى ومنه (عطاء حسابا) .

(٢) ديوانه ق ١٥ ص ١٧٥ ، ق ٣٢ ص ٢٢٧ .

ولكنها لا تدل من قريب أو من بعيد على أن الأعشى دان بالنصرانية كما زعم لويس شيخو ، وبعض المتشرقين[1] . فوصفه للرهبان وصف من شاهد لا من يعتقد ، ومن الجائز أن يكون قد أعجبه تقى بعض الرهبان ، وصلواتهم ، وورعهم فشبه قسيسا بهم . أما أنه كان نصرانياً فلا ، وكيف يكون وقد قال ابن قتيبة : أن الأعشى ممن آمن بالملكين في قوله :

فلا تحسبنى كافراً لك نعمة   على شاهدى يا شاهد الله واشهد

وهذا بقية من إيمان العرب بدين اسماعيل ﷺ[2] وهذا معناه أن الأعشى كان على ما يعتقده العرب بقية من دين اسماعيل خالطتها الوثنية أن هذه التشبيهات النصرانية التى وردت فى شعر الأعشى من جملة الصور الجديدة الحضرية التى أتاحتها له رحلاته ومشاهداته فيها من مثل تشييد النبيط الأبراج وريهم المزارع وغيرها من الصور التى أشرت إليها فيما تقدم .

وأما قسمه بالأيمان النصرانية فلا دليل فيه على النصرانية ، فإنه كان يقسم أيضاً بالله وبالكعبة ، وقد يجمع القسمين فى بيت واحد كما رأيت وأيمانه على طريقة العرب أكثر ومنها :

حلفت برب الراقصات إلى منى .... البيت

لعمر الذى حجت قريش قطينه ... «

كذبوا وبيت الله .... «

لسنا بعير وبيت الله .... « [3]

---

(١) شعراء النصرانية للأب لويس شيخو ط بيروت ١٩٢٦ م ٣٥٧ والعصر الجاهلى ٣٢٨ .

(٢) الشعر والشعراء ٢٧٢/١ .

(٣) ديوانه ق ١٥ ص ١٧٣ ، ق ٢٨ ص ٢٤١ ، ق ٥٩ ص ٣٥٥ ، ق ٦٢ ص ٢٥٦ .

ومعنى هذا أن الأعشى قد زاد على ما كان يتعارفه العرب الوثنيون من الإيمان، الحلف بأبيل النصارى وناقوسها، وثوبى راهب البلخ من كثرة ما خالط النصارى الذين يقسمون بهذه الأيمان.

ومما يستدل به على عدم نصرانية الأعشى أنه ذكر بعض الأنبياء فى شعره — كما سيأتى — ولم يذكر فيهم عيسى عليه السلام، ولم يرد فى شعره شىء عن عقيدة التثليث التى قال بها نصارى نجران — الذين خالطهم — وهى دعوى ذكروها عند النبى — صلى الله عليه وسلم — حين جاءوا لمباهلته[1] كما لم نره يقسم بالصليب، كما أقسم به عدى بن زيد[2] وهو نصرانى من قوم نصارى. وإنما أطلت الاستدلال لأنى وجدت لويس شيخو عد الأعشى فى شعراء النصارى — ومعه معظم شعراء الجاهلية !! — كأن نصرانية الأعشى أمر مفروغ منه، وأنها لاشتهارها لا تحتاج إلى دليل. هذا وقد ذهب الدكتور شوقى ضيف إلى أن تلك الأبيات التى اشتملت على إشارات النصرانية فى شعر الأعشى موضوعة، دسها فى شعره يحى بن متى رواية شعر الأعشى وكان نصرانياً عباديا[3] وهذا زعم لم أجد ما يصححه.

والذى يعنينا مما تقدم أن الأعشى بنزوله على نصاروى الحيرة ونجران، وغيرهم من نصارى الأديرة التى كان ينزل بها، ويسقى عندها الخمر، وبمخالطته لبعض اليهود الذين كان يبتاع منهم الخمر، قد اكتسب قدراً من الثقافة عامة، والثقافة التاريخية خاصة، ما اتصل بتاريخ الديانات، أو بتاريخ الدول التى

---

(١) قصص الأنبياء لابن كثير — تحقيق مصطفى عبد الواحد ط دار الكتب الحديثة ١٩٦٨م ٥٥٧.

(٢) الأغانى ٢/١١١.

(٣) راجع العصر الجاهلى: ٣٣٩. وانظر مقدمة ديوان الأعشى ٣٨، ٣٩ والأغانى ٩/٨٢.

بادت ، والعمران الذى تهدم ، ومما يذكر فى هذا المقام قوله يخاطب صاحبته (سلمى) .

أو لن تري فى الزبر بيـ ـنة بحسن كتابها
أن القرى يوماً ستهـ ـلك قبل حق عذابها
وتصـير بعـد عمـارة يوماً لأمر خرابها[1]

فهذه الأبيات إشـارة إلى ما كان في بعض الـكتب السماوية من خراب القرى بعد عمرانها إذا حقت عليها كلمة العذاب . وربما كانت هذه الأبيات هى الأصل فى الخبر الذى انفرد به البغدادى ـ ولم أجده عند غيره من مترجمي الأعشى ـ وهو قوله : إن الأعشى كان قد سمع قراءة الـكتب ، وأنه قال فى مقدمه على النبي : إنى كنت سمعت مبعثه فى الـكتب فجئت أنظر ماذا يقول[2] وهذا الخبر وإن كان فرداً إلا أنه ليس بمستبعد لأن النصارى الذين نزل بهم الأعشى كانوا يقرءون الـكتب ، ولأن كثيراً من العرب كانوا قد سمعوا من اليهود والنصارى خبر مبعث النبي ، حتى لقد ذكره بعضهم فى الشـعر ، فقال المشـمرخ بن عمرو الحميري — وهو جاهلى قـديم — ونسبت لغيره يذكر قريشاً :

ولهم فى آخـر الزمان نبى يكثر القتل فيهم والخموشا
تمـلأ الأرض خيله ورجال يحسرون المطى سيرا كميشا[3]

وبعد . فمن طريق هذه المصادر الثقافية التى فصلنا القول فيها تحقق الأعشى قدر من المعارف التاريخية ، وغير التاريخية ، عظم به حظه من الفطنة والحذق ،

---

(١) ديوانه ق ٣٩ ص ٣٠١ .
(٢) الخزانة : ١/ ١٧ .
(٣) معجم الشعراء للمرزبانى تحقيق عبد الستار أحمد فراج ـ ط دار إحياء الـكتب العربية الحلبي سنة ١٩٦٠ م ص ٤٦٩ .

والعلم حتى صار — فيما نعتقد — من كبار المثقفين فى زمانه ، وقد كان على وعي بهذا حيث يقول :

واسمع فإنى طبن عالم أقطع من شقشقة الهادر[٢]

وسيأتيك بيان مظاهر تلك الثقافة التاريخية فى شعره ، وما يدل على سعتها وتنوعها ، وأثرها فى شعره ، وفى تفكيره .

(توثيق شعر الأعشى التاريخى) :

قبل أن نعرض لموضوعات التاريخ ، عند الأعشى ، وسياقه وأسلوبه ، وهو صلب هذا البحث — نعرض لحظ شعره التاريخى من الصحة والوضع ، ومبلغه من التوثيق والتوهين ، لأنه مما يصح البحث بصحته ، وينتقض بانتقاضه .

وديوان الأعشى ، رواية ثعلب ، فى نشرة رودلف جاير سنة ١٩٢٨ م ثم الدكتور محمد محمد حسين من بعده — يشتمل على اثنتين وثمانين قصيدة ومقطوعة ، وشعره التاريخى مبثوث فى هذه القصائد والمقطوعات وقد عمد الدكتور شوقى ضيف إلى ديوان الأعشى فأوسعه شكا ، واطرح أكثره ، ومضى فى ذلك على مذهب لا أعرف له شبيها فى توثيق الشعر القديم إلا عند الدكتور طه حسين وبعض المستشرقين . وحسبك أن تعلم أن الدكتور شوقى ضيف قد ارتضي من شعر الأعشي كله أربعا وعشرين قصيدة فقط قال : إنه يطمئن إليها بعض الاطمئنان ! ![١] فيكون مجموع ما شك فيه ونبذه ثمان وخمسين قصيدة ومقطوعة !! نعم لقد شك بعض العلماء من القدماء والمحدثين فى أبيات من شعر الأعشى ، أو فى نسبة بعض القصائد إليه ، أو فى

---

(١) ديوانه : ق ١٨ ص ١٩٥ .

(٢) العصر الجاهلي : ٣٤٧ .

أجزاء منها ، أو فى ترتيب بعض أبياتها ولم يسلم من ذلك شاعر من القدماء والمحدثين إلا ماندر ـ لكن ماصنعه هؤلاء العلماء شيء ، وما أقدم عليه الدكتور شوقى ضيف شيء آخر .

ولست أعرض هنا لمناقشة رأى الدكتور كله ، فليس من عملى فى هذا البحث أن أعرض لتوثيق شعر الأعشى كله ، إنما الذى يعنينى أن الشعر التاريخى الذى قام عليه هذا البحث داخل كله فى دائرة الشعر الذى شك فيه الدكتور[1] . فقد شك فيما ورد فى شعر الأعشى عن نوح عليه السلام ، وعن ملوك الفرس والروم والحيرة . وعن السموأل بن عاديا وقصته ، وقصة الأبلق الفرد ، وعن سد مأرب . وغير ذلك[2] .

والذى أراه أن مذهب الدكتور فيما شك فيه من الشعر التاريخى عند الأعشى غير سديد ، وقد تقدم دليل ذلك فى الحديث عن مصادر الثقافة التاريخية وسيأتى بعض أوجه الإستدلال فيما يتلو من البحث . وههنا أوجه من الاستدلال نختصرها اختصارا .

أولها : أن مبنى هذا الرأى على الاعتقاد بأن العرب لم تكن لهم ثقافة تاريخية ؛ أو معرفة بأحوال الدول التى بادت ، والأمم التى بادت وهذا اعتقاد باطل ـ فيما أرى ـ وسأعود إلى تفصيل هذه المسألة[3] .

وثانيها : أن كبار المؤرخين ، وعلماء البلدان كالطبرى ، وابن إسحاق ، وابن هشام وياقوت الحموى . وغيرهم قد اعتمدوا أشعار الأعشى التاريخية ، وأثبتوها ، واتخذوها مصدراً من مصادر التاريخ ، وما اتصل به من العمران ،

---

(١) عصر الجاهلى ٣٤٤ ، ٣٤٧ .

(٢) راجع ما سبق ص ٨

(٣) انظر ما يأتى ص ٣٨ وما بعدها .

ولم يشكوا فيها .

وثالثها : أخبار وروايات تثبت أن الجاهليين قالوا شعرا فى الأمم البائدة كعاد ، وثمود ، وغيرهما ، وأنه كان لهم للسام بتاريخ تلك الدول ، وعندهم من ذلك ذكر وأن ذلك كان من جملة ثقافاتهم التى يتوارثونها ، وأحاديثهم التى تدار عليها مجالسهم من ذلك مانص عليه أبو جعفر الطبرى من أن العرب كانوا يعرفون علم عاد وثمود وهود ، وصالح ، وأن شهرة هؤلاء فيهم فى الجاهلية والإسلام كشهرة ابراهيم وقومه .

وقوله أيضا : إن الجاهليين قالوا شعرا كثيرا فى عاد ، وثمود ، وأنه عرف جمع هذا الشعر ووقف عليه ثم لم يذكره حتى لا يطيل الكتاب بما ليس من جنسه[1] . وليته ذكر وأطال ومن ذلك قصة سماع النبى ﷺ خبر وافد عاد من الحارث بن حسان[2] ، وهو عربى جاهلى ، ومن ذلك ما نسب لحسان بن ثابت رضى الله عنه ، يذكر فيه أن قومه كان لهم علم بعاد ، وثمود ، وأرم وأنهم نقلوا علم ذلك إلى غيرهم ، حيث يقول :

فأنبوا بعـاد وأشياعها ثمود ، وبعض بقايا إرم[3]

ورابعها : أن الأعشى لم ينفرد من بين الجاهليين بذكر بعض أحوال الأمم الماضية وتاريخها ، بل شاركه فى ذلك غيره من الشعراء والخطباء فى أشعار وأقوال مثبته ، فطرفة — على حداثة سنه — ذكر عادا وأشار إلى غيرها فى قوله :

ولقد بدا لى أنه سيغولنى ما غال عادا والقرون فاشعبوا[4]

---

(١) تاريخ الطبرى ١ / ٢٣٢ .

(٢) السابق : ١ / ٢١٧ ، وقصص الأنبياء : ١٠٦ .

(٣) السيرة النبوية : ٢ / ١٤١٠ .

(٤) شعراء النصرانية : ١ / ٢٩٩ .

وقس بن ساعده الأيادي يذكر ذلك أيضا فى قوله : « يامعشر إياد . أين ثمود وعاد ، وأين الآباء والأجداد » وتلك رواية الجاحظ[1] وهو لايقول لهم أين ثمود ، وعاد إلا وعندهم معرفة من ثمود وعاد وكما تحدث الأعشى عن (الحضر) وأهله تحدث عنه عدى بن زيد العبادى ، وأبو دواد الإيادي[2].

ومثل حديث الأعشى عن سد مأرب ، حديث للثلم بن قرط ، وجهم بن خلف عنه[3] . ولوددت أنى تتبعت هنا ماورد فى الشعر الجاهلى من أخبار الأمم الماضية ، والقرون التى خلت فذلك أبلغ فى الاستدلال ، ولعلى فاعل ذلك يوما إن شاء الله .

والخلاصة أن الشعر التاريخى عند الأعشى فى جملته صحيح بعد ما قامت على ذلك الشواهد وبعد ما اتخذه كبار المؤرخين وعلماء البلدان مصدراً للتاريخ ، واعتمدوه فى تحقيق الحوادث والوقائع . والأماكن ، وأن شك الدكتور شوقى ضيف فى هذا الشعر ، واطراحه جملة ليس بشئ يركن إليه .

(موضوعات التاريخ فى شعر الأعشى) :

ينطوى شعر الأعشى التاريخي ، المعبر عن ثقافة تاريخية تحت أبواب موضوعات ثلاثة ، أولها : تاريخ الرسل والديانات ، وثانيها : تاريخ الدول والملوك والعمران ، وثالثها : تاريخ الأيام والوقائع ، والثانى من هذه الأبواب والموضوعات هو الأعزر مادة ، والأكثر دلالة على سعة الثقافة ويأتى بعده الثالث فالأول .

---

(١) البيان والتبيين : ١ / ٣٠٩ ، للجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ ط الخانجى سنة ١٩٠٥ م .

(٢) معجم البلدان : ٢ / ٢٦٨ ، والسيرة النبوية : ١ / ٨٥ .

(٣) معجم البلدان : ٥ / ٣٧ ، ٣٨ .

١ — تاريخ الرسل والديانات : يشير الأعشى فى هذا الباب إلى ثلاثة من الرسل الكرام بأسمائهم ، نوح ، وداود ، وسليمان صلوات الله عليهم ، فنوح ذكره الأعشى فى معرض مدحه لإياس بن قبيصة الطائى ، فأشار إلى نعمة الله على نوح بعد ما شاب ، حين أمره أن يصنع الفلك ، قال :

جزى الإله إياساً خير نعمته كما جزى المرء نوحا بعد ما شابا
فى فلكه إذ تبداها ليصنعها وظل يجمع ألواحا ـ وأبوابا[1]

وقول الاعشى فى نوح و بنائه الفلك موافق لما رواه أهل السير من أمر بنائه الفلك[2] ، ومصدق بالقرآن الكريم فى قول الله تعالى ، « قال : رب انصرنى بما كذبون ، فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا »[3] ، لأن تكذيب قومه إياه ، وسؤاله النصر عليهم بعدما شاب .

وداود عليه السلام ذكره الأعشى ، ونسب إليه نسج الدروع فى معرض مدحه للأسود بن المنذر اللخمى ، وهوذة بن على الحنفى ، قال فى مدح الاسود :

ودروع من نسج داوود فى الحر
ب وسوق يحملن فوق الجمال[4]

وقال فى مدح هوذة :

ومن نسج داوود موضونة تساق مع الحي عيرا فعيرا[4]

وقد علم الله داود نسج الدروع . وصنعها . قال تعالى : (وعلمناه صنعة

---

(١) ديوانه : ٧٩ ص ٤١٥ .
(٢) انظر بعض ماقيل فى صنع السفينة فى قصص الأنبياء لابن كثير : ٧٧ .
(٣) المؤمنون . آية ٢٦ ، ٢٧ .
(٤) ديوانه ق ١ ص ٦١ ، ق ١٢ ص ١٤٩ .

لبوس لكم لتحصنكم من بأس ...)[1] وقال تعالى : (وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد)[2] . وقال قتادة : « إنما كانت الدروع قبله ـ أي قبل داود ـ صفائح ، وهو أول من سردها حلقا »[3] .

والأعشى حين يصف الدروع بأنها من نسج داود إنما يعني جودتها واحكام سردها ، وقد أطال في وصف دروع هوذة بما يؤكد الجودة .

وهذا الاحكام ، وبعض الشعراء الأوائل غير الأعشى كانوا إذا وصفوا الدروع بالجودة قالوا : إنها من نسج داود ، وربما قالوا أيضاً إنها من نسج آل محرق ، كما قال بجير بن زهير بن أبي سلمى :

في كل سابغة إذا ما استحصنت كالنهي هبت ريحه للترقرق
جدل تمس فضولهن نعالنا من نسج داود وآل محرق[4]

وسليمان عليه السلام ذكره الأعشى في معرض حديثه عن الأبلق وهو حصن تيماء ـ وسيأتي ذكره ـ ، وقد زعم الأعشى أن هذا الحصن مما بناه سليمان ، أو مما بني له ، فقال :

. . . . وحصن بتيماء اليهود أبلق
بناه سليمان بن داود حقبة له أزج عال ، وطي موثق[5]

وقد ذكر ياقوت الأبلق ، وأورد فيه شعر الأعشى هذا ثم قال : « وهو ـ أي الأعشى ـ زعم أن سليمان بن داود هو الذي بنى الأبلق الفرد »[6] وهذا يعني أن قول الأعشى عند ياقوت زعم لم يحقق وما من شك في أن هذا

---

(١) الأنبياء : ٨٠ (٢) سبأ : ١١ .

(٣) تفسير ابن كثير : ١٨٧/٣ ، وقصص الأنبياء له : ٤٨٥ .

(٤) السيرة النبوية : ١٢٣٩/٢ .

(٥) ديوانه ق ٣٣ ص ٢٦٧ . والأزج : البناء ، والطي في معني السور .

(٦) معجم البلدان : ٧٦/١ .

القول كان يقال فى زمن الأعشى ، وأنه سمعه فحكاه ، وبعض أهل السير يزعمون أن القصور الثلاثة التى كانت باليمن ، غمدان ، وسالحين ، وبينون مما بنته الجن لسليمان[1] . وهذا زعم آخر والله أعلم .

وفى بعض شعر الأعشى ما يدل على أنه عرف شيئاً من أخبار موسى عليه السلام ، وما كان من قومه ، بنى اسرائيل ، وإن لم يذكر موسى باسمه وذلك أنه يذكر (المن والسلوى) فى إحدى مدائحه لهوذة الحنفى

والمن والسلوى[2] شراب وطعام أنزلهما الله رزقاً طيباً على قدم موسى من بنى اسرائيل ، يقول الأعشى : يذكر بنى تميم وهم أسرى كسرى فى المشقر يوم الصفقة .

لو أطعموا المن والسلوى مكانهما
ما أبصر الناس طعما فيهم نجعا[3]

ذلك ما وجدت من الإشارات التاريخية المتصلة بالرسل والديانات فى شعر الأعشى ، أضف إليها بعض حديثه عن عاد وثمود ، وسيأتى من غير أن يذكر شيئاً عن هود وصالح عليهما السلام ، وهى كما ترى إشارات مختصرة ، ثم إنها قليلة جداً إذا قيست بما ورد فى شعر الأعشى من تاريخ الدول والملوك والعمران ، وتاريخ الأيام والوقائع ، فهل كانت ثقافة الأعشى فى تاريخ الديانات أوسع مما تدل عليه ظاهر تلك الاشارات فى شعره ؟ . هذا أمر محتمل ، ويقويه ما ذكرناه من كثرة مخالطة الأعشى لأهل الكتاب ، وما نقلناه عن الطبرى من أن أمر كثير من الأنبياء كان مشتهراً عند العرب

---

(١) انظر معجم البلدان : ٤/٢١٠ ، وقصص الأنبياء ٥٠٧ .
(٢) راجع بعض ما قيل فى المن والسلوى فى تفسير ابن كثير ١/٩٥ ، ٣/١٦٠ وقصص الأنبياء له : ٢٧٢ .
(٣) ديوانه : ق ١٣ ص ١٥٩ .

فى الجاهلية ، سواء كان ذلك ميراثاً ثقيافياً لهم أو شيئاً أخذوه عن أهل الكتاب .

٢ — تاريخ الدول والملوك والعمران :

قلنا : إن الأعشى كان ممن سار فى البلاد ، ورحل إلى الملوك ، وخالط أجناساً ، وقد أورثه ذلك علماً بتاريخ وأحوال كثير من الدول التى بادت ، والملوك الذين أفناهم الموت ، والعمران الذى تهدم .

يقول الأعشى فى بعض هجائه لبنى جحدر ، وهم من بنى عمومته :

ألم تروا (إرما) و (عادا) أودى بها الليل والنهار
بادوا فلما أن تآدوا قفى على إثرهم (قدار) .

وقبلهم غالت المنايا (طسما) ولم ينجها الحذار
وحل بالحى من (جديس) يوم من الشر مستطار

و (أهل غمدان) جمعوا للدهر ما يجمع الخيار
فصبحتهم من الدواهى جائحة عقبها الدمار
وقد غنوا فى ظلال ملك مؤيد عقلهم جفار

و (أهل جو) أتت عليهم فأفسدت عيشهم فباروا
ومر حد على (وبار) فهلكت جهرة وبار[1]

والأعشى — كما ترى — ينزع فى هذا الشعر عن ثقافة تاريخية موفورة بأحوال من باد من العرب الأوائل ، وتاريخ أممهم التى أتى عليها البلى :

---

(١) ديوانه ق ٥٣ ص ٢٣١ . وتآدوا : اجتمعت قوتهم ، مستطار : شديد الجائحة الداهية . جفار : واسع . الحد : نهاية الشك وهو الهلاك وتفسير الشعر هامش الديوان ص ٣٣١ .

أما (عاد) فهم قوم عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح ، ويشير الشاعر (بقدار) إلى ثمود الذين خلفوا قوم عاد ، وهم قوم ثمود بن حاشر بن ارم بن سام بن نوح على ما يقول أهل الأنساب والتاريخ[1] ، وقدار المذكور هو قدار ابن سالف عاقر الناقة الذى جر الشؤم على قومه[2] . و (إرم) قبيلة قبل عاد وثمود ، وذكر الطبرى أنه كان يقال لعاد : إرم ، ثم قيل لثمود من بعدهم رقم[3] ، و (إرم) أيضاً بلدة[4] ، وهى المذكورة فى القرآن ذات العماد التى لم يخلق مثلها فى البلاد) ، والأولى أن يكون مراد الشاعر ارم القبيلة لأنها جاءت فى سياق الحديث عن الدول الهالكة .

وقد عاد الأعشى فى آخر هذه القصيدة إلى خبر هلاك عاد ، وذكر وفدهم فقال :

إن (لقيما) وإن (قيلا) وإن (لقمان) حيث ساروا

لم يدعوا بعدهم عريبا ففنيت بعدهم نذار[5]

فالأعشى يذكرهنا وفد عاد ، وهلاك عاد ، وذلك أن قوم عاد لما أقاموا على كفرهم ، وجحدوا أمر نبيهم ، وقالوا له : (يا هود ما جئتنا ببينة ، وما نحن بتاركى آلهتنا عن قولك ، وما نحن لك بمؤمنين)[6] حبس الله عنهم المطر ثلاث سنين ، فأوفدوا وفداً منهم يستسقى لهم فيه - فى رواية ابن اسحاق - قيل بن عتر ، ولقيم بن هزال ، ولقمان بن عاد ، فنزل الوفد على بكر بن معاوية

---

(١) تاريخ الطبرى ٢١٦/١ .
(٢) لسان العرب (ق در) .
(٣) تاريخ الطبرى ٦١١/١ .
(٤) معجم البلدان ١٥٥/١ .
(٥) ديوانه : ق ٥٣ ص ٣٣٣ .
(٦) هود ٥٣ .

بمكة يسقون الخمر ، وتغنيهم الجرادتان ... وغفلوا عما بعثوا له . وساق الله الريح على عاد (سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما ؛ فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية . .)[١] . فهلكت عاد ، وإلى هذا يشير الأعشى .

ومن الدول البائدة التي ذكرها الشاعر في القصيدة السابقة ، وفي مواضع أخرى من شعره (طسم وجديس) ، وقد سكنوا اليمامة أيام ملوك الطوائف ، وكانت بلادهم بلاد خصب وحدائق ، وعمار وقصور . . . وكان عليهم ملك ظلوم غشوم ، وكان هلاكهم على يد حسان بن تبع الحميرى[٢] .

وقد عاد الأعشى في موضع آخر إلى ذكر طرف من هلاك طسم وجديس على يد حسان بن تبع ، وذكر قصة اليمامة فقال يخاطب ابنته :

واستخبرى قافل الركبان وانتظرى
أدب المسافر إن ريثا وإن سرعا

كونى كمثل التي إذ غاب وافدها
أهدت له من بعيد نظرة جزعا

ولا تكونى كمن لا يرتجى أوبا[٣]
لذى اغتراب ولا يرجو له رجعا

ما نظرت ذا أشفار لنظرتها
حقا كما صدق الذئبي إذ سجعا

---

(١) الحاقة : ٧ .

(٢) تاريخ الطبرى ١ / ٦٢٩ .

(٣) في الأصل (أوبة) وأثبت ما يصح به الوزن وهو صحيح اللفظ ، ورواية عيار الشعر أحداً لدى .

إذ نظرت نظـرة ليست بـكاذبة
إذ يرفـع الآل رأس الـكلب فارتفعا

وقلبت مقـلة ليسـت بمقـرفـة
إنسان عـين ومؤقا لم يـكن قمعا

قالت : أرى رجـلا فى كفه كتف
أو يخصف النعل لهـفى أية صنعا

فـكـذبوهـا بمـا قالت فصبحهم
ذو آل حسان يزجى الموت والشرعا

فاستنزلوا أهل جـو من مسا كنهم
وهدموا شاخص البنيان فاتضـعا[1]

فالشاعر يحكى فى هذه الأبيات قصة اليمامة بنت مرة ، وخلاصة قصتها ، كما تروى فى كتب التاريخ - أن ملك طسم وجديس - لما بغى على قومه ، وأذلهم حتى كانت البكر من جديس لا تهدى حتى يبدأ بها ، ثار به رجل منهم فقتله بعد أن احتال له ، فهرب رجل من جديس هو رياح بن مرة ، فاستغاث بحسان بن تبع الحميرى ، فخرج حسان فى جمع من حمير يريد طسما وجديسا ، فلما كان منهم على ثلاثة أميال ، قال رياح لحسان : إنى لى فى جديس أختا اسمها اليمامة ليس على الأرض أبصر منها ، وأخاف أن تنذر قومها ، فاقتلع كل رجل من الجيش شجرة ، ومشى خلفها ، فأبصرت بهم اليمامة ، فأنذرت قومها ، فقالوا لها : ماذا ترين ؟ قالت : أرى رجلا فى شجرة مع كتف يتعرقها -

---

(٢) ديوانه : ق ١٣ ص ١٥٣ ورجعا : رجوعا . ذات أشفار : أى ذات أخفاق ، الذئبى هو سطيح الـكاهن . الآل : سراب ، ورأس الـكلب : جبل . مقرفة : كاذبة ، قمعا فاسدا مريضا الشرع : حبائل الصائد . اتضع . انهدم من هوامش الديوان . ١٥٣ .

أى يأكل ما عليها من اللحم - أو معه نعل يخصفها ، فكذبوها ، وصبحهم حسان ، فأبادهم ، وخرب ديارهم ، وقتل اليمامة ، ومثل بها[1] :

وكان ديار طسم وجديس تسمى (جوا) ، ولذا قال الأعشى :

فاستنزلوا أهل جو من مساكنهم   وهدموا شامخ البنيان فاتضعا

وذكرهم فى الشعر الذى ذكرناه أولا ، فقال :

وأهل جــو أتت عليهم   فأفسدت عيشهم فباروا

وقد سمى حسان جوا يومئذ اليمامة فعرفت بها .

وللنمر بن تولب فى (جو) وهلاكها ، وقصة اليمامة شعر قريب من شعر الأعشى[2] .

ومن الدول البائدة التى ذكرها الأعشى فى شعره الأول[3] (أهل غمدان) ، وغمدان ، قصر بناه ليشرح بن يحصب فى موضع غمدان ببلاد اليمن ، وزعم قوم أن سليمان بن داود هو الذى بناه ، ولم يحقق . وقد أورد ياقوت فى وصف هذا القصر كلاما عجيبا ، وأورد فيه شعرا لذى جون الهمزانى وأبى الصلت ودعبل ابن على ، ولم يورد أبيات الأعشى[4] . وهذا مما يدل على أن هذا القصر وتاريخ أهل غمدان كان شيئا معروفا عند ذوى الثقافة من الشعراء على الأقل . والأعشى يذكر فى أبياته أن أهل غمدان كانوا فى ملك مؤيد ، وعيش رغد ، ومال وفير ، ثم حل بهم الهلاك فهلكوا .

ومن الدول البائدة ، التى ذكرها الأعشى (أهل وبار) ، وهم قوم نبتوا فى مواضع عاد وثمود ، فكثرت أموالهم ، وعظمت خيراتهم . . . ثم ظلموا

---

(١) تاريخ الطبرى ١ / ٦٣٠ .

(٢) تاريخ الطبرى : ١ / ٦٣١ .

(٣) ص ٢٠ منا .

(٤) معجم البلدان : ٤ / ٢١٠ .

أنفسهم وأشروا، فبطروا، فأهلكهم الله ومسخهم، وصارت ديارهم مساكن للجن فيما زعموا[1].

وإلى هذا يشير الأعشى بقوله فى (حجر) - بكسر الحاء - وهى من مساكن ثمود بوادى القرى بين المدينة :

أو لم ترى حجرا وأنـ ـت حكيمة ولما بها

إن الثعالب بالضحى يلعبن فى أبوابها

والجن تعزف حولها كالحبش فى محرابها

فخلا لذلك ما خلا من وقتها وحسابها[2]

لقد كان الأعشى - كما رأيت - على ثقافة وعلم بأخبار الدول التى من العرب، فأكسبه ذلك وعيا بحركة التاريخ، ووقع منه على العظة والاعتبار وهذا أعظم ثمرة للتاريخ.

وإذا كان حديث الأعشى عن الدول التى هلكت يقتصر على العرب، فإن حديثه عن الملوك والرجال، وإشارته إلى تاريخهم وهلاكهم يشمل ملوك العرب ». وقد رحل الأعشى إلى بعض ملوك العرب والعجم، فعرف ما عرف من أحوالهم وأخبارهم ووضع ذلك فى مواضعه وسياقه من شعره.

قال الأعشى يذكر بعض ملوك العرب فى معرض احتجاجة لكثرة أسفاره وارتياده البلاد، لأن الموت حتم على المقيم والراحل :

فهل يمنعنى ارتياد البلا د من حذر الموت أن يأتين

---

(١) معجم البلدان : ٥ / ٣٥٦ .

(٢) ديوانه ق ٣٩ ص ٣٠١ وهناك « حجر » بفتح الحاء منازل بنى حنيفة من بكر وهى قاعدة بلاد اليمامة، وكانت قبل من بلاد طسم وجديس معجم البلدان « حجر واليمامة » وهامش ديوان الأعشى، ص ٣٠١

أليس أخو الموت مستوثقا   على وإن قلت : قد أنسأن

عـلى رقيب لـه حافظ   فقل فى امرىء غلق مرتهن

أزال (أذينة) عن ملـكه   وأخرج من حصنه (ذا يزن)

وخان النعيم (أبا مالك)   وأى امرىء لم يخنه الزمن ؟

أفـاد الملوك فأفنـاهم   وأخرج من بيته (ذا حزن)(١)

فهو يذكر هنا عدداً من الملوك ، لا نكاد نحقق نحن شيئا عن أنسابهم وتاريخهم (أذينة) و (ذو يزن) و (أبو مالك) و (ذو حزن) وما من شك أن هؤلاء كانوا معروفين فى زمان الأعشى .

ويشير الأعشى فى موضع آخر إلى بعض ما كان وقف عليه فيما مضى من عمره من أحوال النعمان بن المنذر ، فيقول :

ولا الملك النعمان يوم لقيته   بإمته يعطى القطوط ويأفق

ويجبى إليه السيلحون ودونها   صريفون فى أنهارها والخورنق

ويقسم أمر الناس يوما وليلة   وهم ساكتون ، والمنية تنطق

ويأمر لليحموم كل عشية   بقت وتعليق وقد كاد يسنق

يعالى عليه الجل كل عشية   ويرفع نقلا بالضحى ، ويعرق

فذاك وما أنجى من الموت ربه   بساباط حتى مات وهو محزرق(٢)

---

(١) ديوانه : ق ٢ ص ٦٥ .

(٢) ديوانه : ق ٣٣ ص ٢٦٩ . والإمة : النعمة ، والقطوط : الصكوك بالجوائز ، ويأفق : يفضل بعض الناس فى العطاء على بعض ، والسيلحون ، وصريفون : قريتان والخورنق : قصر النعمان مشهور . واليحموم : فرس النعمان : القت والتعليق : ما تأكله الدواب من نبات وشعير ونحوهما ، يسنق : السنق للحيوان كالتخمة للإنسان يرفع نقلا : يعدو ضربا من العدو ، ومحزرق : محبوس مضيق عليه من هوامش الديوان ص ٢٦٩ .

فالأعشى يصف هنا ما كان رآه من نعمة النعمان بن المنذر ، وجلوسه للنظر في أمر رعيته ، وعظم ما يجبى إليه ، ويصب في خزائنه ، وفرسه الذى يطعم ويربض له حتى إذا احتاج إليه وجده - وكذلك كانت تفعل الملوك - من علامات قوة الملك ، وعظم السلطان .. ومراد الأعشى من هذا الوصف أن يقول إن ذلك لم ينج النعمان حين ناداه أجله ولذا قال (فذاك وما أنجى من الموت ربه ... إلخ) .

هذا وقد ذكر الأعشى أن النعمان مات محبوسا بساباط وهذا مما خطىء فيه قال الطبرى : « والناس يظنون أنه - أى النعمان - مات بساباط لقول الأعشى - وأورد بيت الأعشى السابق - وإنما هلك بخانقين وذلك قبيل الإسلام »[1].

وقد روى أبو الفرج الأصفهانى أن ممن ظن بأن النعمان مات بساباط أخذا بقول الأعشى حماد الراوية والكوفيون ، وخالفهم أبو الفرج وقال بقول الطبرى[2] .

وقد يشير الأعشى إلى بعض أخبارهم وأحوالهم ، وقد ورد ذلك في قوله يخاطب نفسه :

فما أنت إن دامت عليك بخالد كما لم يخلد قبل (ساسا) و(مورق)
وكسرى شهنشاه الذى سار ملكه
له ما اشتهى راح عتيق وزنبق[3]

قوله (ساسا) يعنى (ساسان) وهو ملك الفرس ، و(مورق) قيل هو

---

(١) تاريخ الطبرى ٢ / ٢٠٦ .

(٢) الأغانى : ٢ / ١٢٧ ،

(٣) ديوانه . ق ٣٣ ص ٢٦٧ ،

الملك من ملوك الروم، وكسرى سهنشاه، وسهنشاه كلمة فارسية معناها ملك الملوك[1].

وأما تاريخ العمران، فإن الأعشى يذكر دوراً، أو قصوراً . أو حصوناً، أو سدودا تهدمت، وخربها البلى، وكثيرا مايذكر حال العمران قبل تهدمه وخرابه، وقد ورد في شعر الأعشى من القصور (قصر الحضر) و (قصر ريحان)، ومن الحصون (الأبلق بتيماء)، ومن السدود (سد مأرب) .

ففي (الحضر) يقول الأعشى :

ألم ترى (الحضر) إذ أهله	بنعمى ؟ وهل خالد من نعم
أقام به (شاهبور) الجنو	د حولين تضرب فيه القدم
فما زاده ربه قوة	ومثل مجاورة ولم يقم
فلما رأى ربه فعله	أتاه طروقا فلم ينتقم
وكان دعا رهطه دعوة	هلم إلى أمركم قد صرم
فموتوا كراما بأسيافكم	والموت يجشمه من جشم
ففي ذاك للموتسي أسوة	. . . . .[2]

وكان (الحضر قصرا أشبه بالمدينة بين دجلة والفرات، وكان الضيزن ابن معاوية ... ينتهي نسبه إلى قضاعه، وكان الضيزن صاحب الحضر واسع الثراء بتلك البقاع حتى بلغ ملكه الشام . ثم إن سابور الجنود[3] أغار على الضيزن وقضاعة، وأقام على الحضر أربع سنين ـ والأعشى يقول حولين ـ

---

(١) من هوامش الديوان : ٢٦٧ .

(٢) ديوانه ق ٤ ص ٩٣ .

(٣) قال في الاغاني : سابور ذو الاكتاف، وقال ياقوت : صاحب الحضر سابور الجنود وليس بذي الاكتاف، وبعضهم يغلط في ذلك معجم البلدان : ٢٦٨/٢ .

لا يقدر عليه ، ثم دخله سابور بعد أن مكنت له من ذلك النضيرة أخت الضيزن خيانة منها لأخيها وقومها فاجتاح الحضر ، وخرب المدينة ، وقتل الضيزن ، وأفنى قضاعة في قصة تطول[1] . والأعشى يذكر قصة الحضر مختصرة ، على نحو يدل على الإلمام بها ويفهم من قوله أن الضيزن قال لقومه حين اقتحم عليهم الحصن قاتلوا ، وموتوا كراما .

والمعنى الذى قصد إليه الأعشى حين ذكر الحضر أن للموت لا تنجي منه إقامة بدور أو قصور ، وأن الموت لا تمنع منه الحصون ، ولذلك لم يذكر الأعشى خيانة أخت الضيزن لأخيها وقومها ، وأوردها عدى بن زيد في شعره فقال :

والحضر صبت عليه داهية　　شديدة أيد مناكبها
ربيبة لم توق والدها　　لحبها إذ أضاع راقبها
فكان حظ العروس إذ حشر الصبـ　　ـح دماء تجرى سبائبها[2]

وفى شعر عدى هذا أن التى خانت بنت الضيزن لا أخته كما في رواية أبى الفرج وابن هشام ، وعدى يشير فى البيت الأخير إلى خاتمة القصيدة وعاقبة أمرها ، وذلك أن سابورا تزوجها مكافأة لها . ثم انقلب عليها وقال لها : إن التى خانت أهلها لقليلة الوفاء ، وقتلها شر قتلة .

ويدل ما قيل فى الحضر من الشعر أنه صار موعظة تاريخية يتمثل بها فى موضع التأسى والاتعاظ بموت من مات ، وهلاك من هلك فقال أبو دؤاد الأيادى :

وأرى للموت قد تدلى من الحضـ　　ـر على رب أهله الساطرون

---

(١) راجع الاغانى : ٢ / ١٤٠ ، والسيرة النبوية : ١ /٨٤ .

(٢) معجم البلدان ٢/٢٦٨ .

صرعته الأيام من بعد ملك ولعيم وجوهر مكنون[1]

وقال عدى بن زيد :

وأخو الحضر إذ بناه وإذ دجلة تجبى إليه والخابور
شاده مرمرا وجلله كلسا فللطير في ذراه وكور
لم يهبه ريب المنون فباد الـ ملك عنه ، فبابه مهجور

وقال عمرو بن آلة ، وكان مع الضيزن ونسبت لغيره :

ألم يحزنك والأنباء تنمى بما لاقت سراة بنى العبيد
ومصرع ضيزن وبنى أبيه وأحلاس الكتائب من تزيد
أتاهم بالفيول مجللات وبالأبطال سابور الجنود
فهدم من أواس الحضر صخرا كأن ثقاله زبر الحديد[2]

ولعلك تلاحظ أن كل شاعر من الشعراء الأربعة يزيد أو ينقص فيما يروى ومن مجموع شعرهم نقف على خبر الحضر ، ووصف بنائه ، وما فعله به سابور ، وما كان معه من الجنود والأفيال ، وما نزل بقوم الضيزن ، وما حل بالنضيرة جزاء خيانتها لقومها ، والسياق في شعر هؤلاء الشعراء واحد تقريبا ، وهو التأسي والاعتبار .

وفي (قصر ريمان) يقول الاعشى :

يا من رأى (ريمان) أمـ ـسى خاويا خربا كعابه
أمسى الثعالب أهله بعـد الذين هم مآبه
من سوقة حكم ومن ملك يعد له ثوابه
بكرت عليه الفرس بعـ ـد الحبش حتى هد بابه

(١) السيرة النبوية : ١/٨٥ والساطرون بالسريانية الملك ويقصد الضيزن
(٢) الأغاني ٢، ١٢٩، ١٤٢٦، ٩٠

فتراه مهـدوم الأعا لى وهو مسحول ترابه
ولقد أراه بغبطـة فى العيش مخضر اجنابه
فخـذى وما من شبا ب دائم أبدا شبابه[١]

والقصر المذكور كان ببلاد اليمن ، والأعشى يحكي قصته ، فقد خرب بعد عمران ، وسكنته الثعالب بعد أن غبر أهله ، وتداوله الفرس والأجناس فتهدمت أعاليه وأبوابه[٢] .

وفى (الأبلق الفرد) يقول الأعشى:

ولا عاديا لم يمنع الموت ماله وحصن بيماء اليهودى (أبلق)
بناه سليمان بن داود حقبة له أزج عال ، وطى موثق
يوازى كبيداء السماء ودونه بلاط ، ودارات ، وكلس ، وخندق
له درمك فى رأسه ومشارب ومسك وريحان ، وراح تصفق
وحور كأمثال الدمى و مناصف وقدر وطباخ وصاع وديسق
فذاك ولم يعجز من الموت ربه ولكن أتاه الموت لا يتأبق[٣]

والأبيات - كما ترى - ترسم صورة حية لهذا الحصن ، وهيئة بنائه ، وما فيه من المآكل والمشارب ، والملاذ ، والحور ، والخدم ، ومراد الأعشى من هذا الوصف كله أن يقول إنه (لم يعجز من الموت ربه) . وهيهات أن يمنع من الموت شىء . وقد ذكر السموأل هذا الحصن الذى كان ولأبيه من قبله[٤]. وسيعود الأعشى إلى ذكر قصة السموأل نفسه فى موضع آخر .

---

(١) ديوانه ق ٤ ص ٣٣٩ .
(٢) راجع معجم البلدان : ٣/ ١١٤ .
(٣) ديوانه : ق ٢٣ ص ٢٦٧ .
(٤) راجع معجم البلدان : ١/ ٧٥ .

وفى (سد مأرب) يقول الاعشى :

. . . . و (مأرب) قفى عليها العرم

رخام بنته لهم حمير ... إذا جاءه ماؤهم لم يرم

فأروى الزروع وأعنابها ... على سعة ماؤهم إذ قسم

فعاشوا بذلك فى غبطة ... فجار بهم جارف منهزم

فطار القيول وقيلاتها ... بيهماء فيها سراب يطم

فطاروا سراعا وما يقدرو ... ن منه لشرب صبى فطم[1]

و (مأرب) التى ذكرها الأعشى هى بلاد الأزد باليمن ، وقيل قصر كان لهم بناه سبأ بن يشجب بن يعرب ، وأتمه من بعده ملوك حمير ، وقيل هى اسم لكل ملك من ملوك سبأ ، والأعشي كما رأيت يذكر السد ، وبناء حمير له ، وما أتاحه للقوم من حسن التصرف فى رى مزارعهم متى شاءوا وكيف شاءوا ، وأنهم عاشوا بأرغد عيش ، ثم غار سدهم ، فانتشر ماؤهم لا يقدرون منه على شربة صبى رضيع !! وتفرقوا فى البلاد كل تفرق . وكان ممن ذكر (مأرب) وخراب سدها من الشعراء الثلم بن قرط البلوى ، وجهم بن خلف[2] .

هذا ما وجدت من الشعر التاريخى الدال على ثقافة الأعشى التاريخية فيما يتصل بتاريخ الدول ، والملوك والعمران ، وهى ثقافة — كما رأيت — موفورة وذات أثر فى تفكير الأعشى .

٣ — تاريخ الأيام والوقائع : باب قال فيه الشعراء فى الجاهلية ، وبعدها فأكثروا من ذكر الايام التى كانت لهم أو عليهم ، وهم أعظم ذكرا لما متى كانت على أعدائهم ، وإنما تكون هذه الأيام والوقائع معبرة عن ثقافة

---

(١) ديوانه ق ٤ ص ٩٣ .

(٢) معجم البلدان : ٥ / ٣٦٠ ، ٣٧ ، ٣٨ .

تاريخية عند الشاعر إذا كانت قد مضت وسلفت ثم استمادها الشاعر وذكر بها فى سياق الفخر أو الهجاء أو سواهما من المعانى ، ومما وجدت فى شعر الأعشى من ذلك .

(ا) يوم ذى قار وهو يوم من أشهر أيام العرب ، وأكثرها ورودا فى شعرهم وفيه انتصفت العرب من الفرس ، وكان بعد وقعة بدر بأشهر[1] . وقد أرخ كثير من الشعراء لهذا اليوم ، وأكثروا من الفخر به ، وامتدحوا من شارك فيه من العرب[2] وكان الأعشى من أكثر الشعراء وصفا لهذا اليوم ، وتأريخا ، وذلك أن قومه كان لهم فى هذا اليوم صدارة وذكر .

وحديث الأعشى عن (يوم ذي قار) فى خمس قصائد من شعره ، أشار إليه فى ثلاث[3] منها إشارات مختصرة ، ووصفه فى اثنتين[4] ، فأطال الوصف وأرخ له فأطال التأريخ ، وذكر ما كان فيه من البأس الشديد ، وما حل بالفرس من الهزيمة . يقول الأعشى فى مدح بنى شيبان ، وكانوا من أعظم الناس نكاية فى الفرس يوم ذى قار .

فدى لبنى ذهل بن شيبان ناقتى — وراكبها يوم اللقاء ، وقلت
هموا ضربوا بالحنو حنو قراقر — مقدمة الهامرز حتى تولت
فلله عينا من رأى من عصابة — أشد على أيدى السعادة من الق
أتتهم من البطحاء يبرق بيضها — وقد رفعت راياتها ، فاستقلت
فثاروا وثرنا والمنية بيننا — وهاجت علينا غمرة فتجلت

---

(١) راجع فى هذا اليوم تاريخ الطبرى : ٣ / ١٩٣ وما بعدها ، والأغانى : ٥٣/٢٤ وما بعدها وأيام العرب ى الجاهلية : ٦ - ٣٩ .

(٢) راجع بعض ماقيل فى هذا اليوم من الشعر فى الأغانى : ٢٤/٥٣-٨١ .

(٣) ديوانه : القصائد رقم ٢٦ ، ٣٤ ، ٥٦ .

(٤) ديوانه : رقم ٤٠ ، ٦٢ .

وقد شجرت بالناس شمطاء لاقح   عوان شديد همزها فأضلت

. . . إلخ القصيدة ثمانية عشر بيتا[1]

وقد وصف الأعشى فى صدر القصيدة تدوم الفرس فى جمعهم ورايانهم (٤ ـ ٨) ووصف فى آخرها بلاء العرب، ونكاياتهم فى الفرس وصف الفاخر للمنتشى (٩ ـ ١٦) وذلك مما يجعل هذه القصيدة تصويرا تاريخيا أو تاريخا تصويريا ليوم ذى قار، وعمدة لمن تحدث عنه من المؤرخين، وإنما ذكر الأعشى (الهامرز) فى حديثه عن بنى شيبان، لأنهم كانوا للبصرة بازاء كتيبة الهامرز القائمة. فصمدوا له وقهروه[2].

ويعود الأعشى إلى تصوير هذا اليوم تصويرا حيا فى قصيدته الفائية فيقول :

وجند كسرى (غداة الحنو) صبحهم   منا كتائب تزجى للموت فانصرفوا

جحاجح وبنو ملك غطا رمة   من الأعاجم فى آذانها النطف

إذا أمالوا إلى النشاب أيديهم   ملنا ببيض، فظل إلهام يختطف

وخيل بكر فما تنفك تطحنهم   حتى تولوا وكاد اليوم ينتصف

لو أن كل معد كان شاركنا   فى يوم ذى قار ما أخطاهم الشرف

ويذكر بعد هذه الأبيات أربعة أبيات أخرى فى وصف قدوم الفرس، وحال ظعائن العرب وقوفا ينتظرون ما ينجلى عنه اللقاء ثم تنقطع القصيدة انقطاعا[3] .

---

(١) ديوانه : ق ٤٠ ص ٣٠٩ .

(٢) الأغانى : ٢٤/ ٧١ .

(٣) ديوانه : ق ٦٢ ص ٣٦١ و (ذوقار) أيام (يوم قراقر) و (يوم الحنو) و (يوم حنوذي قراقر) و (يو الجبايات) و (يوم ذي المجرم) =

(ب) (يوم أواره الأول) بين المنذر بن ماء السماء وبين قبيلة بكر ، والأعشى يشير إلى معجزة كانت لرجل منهم فى هذا اليوم فيقول :

ومنا الذى أعطاه فى الجمع ربه على فاقة ولله لوك هباتها

سبايا بنى شيبان (يوم أوارة) على النار إذ تجلى له فتياتها

كفى قومه شيبان إن عظيمة متى تأته تؤخذ لها أهباتها

وكان من خبر هذا اليوم أن قبيلة بكر أبت الإذعان للمنذر والتسليم له ، فحلف لئن ظفر بهم ليذبحهم على قلة جبل أواره حتى يبلغ الدم الحضيض !! فذبح منهم خلقا كثيرا فلم يبلغ الدم الحضيض ، فقيل له ، أبيت اللعن إنه لا يبلغه إلا أن تريق عليه الماء ، فأراق عليه الماء فسال فبلغ الحضيض ، وأحرق المنذر النساء يومئذ فى النار[1] والأعشى يشير إلى هذا اليوم فى لفظ مختصر ، ويشير بقوله (ومنا الذى أعطاه فى الجمع ربه ... إلخ) إلى رجل من قيس بن ثعلبة كان منقطعا للمنذر فتشفع عنده يوما فى جماعة من بني شيبان فشفعه فيهم وتركهم له وبهذا يفتخر الأعشى ، وكانوا يفخرون بمن يشفع عند الملوك فيجاب ، وقد أشار الأعشى إلى (يوم أوارة الأول) فى موضع آخر من هجاء بنى شيبان فقال :

وتكون فى السلف الموا زى منقرا وبنى زرارة

أبناء قوم قتلوا يوم القصيبة من أواره[2]

(ج) — (يوم الصفقة) ، وهو يوم لكسرى أبرويز — أى المظفر —

— و (يوم الغذوان) و (يوم البطحاء) بطحاء ذى قار : وكلهن حول ذى قار تاريخ الطبرى ٢٠ / ١٩٣ .

(١) راجع ايام العرب فى الجاهلية : ٩٩ ، وراجعه فى يوم أوارة الثانى : ١٠٠ .

(٢) ديوانه : ق ٢٠ ص ٢١١ .

ابن هرمز على الأرجح[1] على بنى تميم ، وسمى يوم الصفقة لأن عامل كسرى أصفق باب المشقر على بنى تميم — أى أغلقه — وربما سمى (يوم المشقر)[2] .
يقول الأعشى فى هذا اليوم :

سائل تميما به أيام صفقتهم	لما رآهم أسارى ، كلهم ضرعا
وسط المشقر فى غيطاء مظلمة	لا يستطيعون فيها ثم ممتنعا
لو أطعموا المن والسلوى مكانهم	ما أبصر الناس طعما فيهم نجعا
بظلمهم بنطاع الملك ضاحية	فقد حسوا بعد من أنفاسهم جرعا
أصابهم من عقاب الملك طائفة	كل تميم بما فى نفسه جرعا
فقال للملك سرح منهم مائة	رسلا من القول مخفوضا وما رفعا
ففك عن مائة منهم وثاقهم	فأصبحوا كلهم من غلة خلعا
بهم تقرب يوم الفصح ضاحية	يرجو الإله بما سدى وما صنعا[3]

والأعشى يحكى من قصة هذا اليوم ما هو موافق لرواية المؤرخين فيه[4] وذلك أن بنى تميم أغاروا على قافلة لكسرى وسلبوها ، فأرسل لعامله على البحرين الذى كان يسميه العرب (المكعبر) أن يحتال لبنى تميم وأن يوقع بهم ، فاحتال لهم حتى أدخلهم حصن المشقر ، وأغلقه عليهم ، وقتل منهم مقتلة عظيمة واستبق غلمانهم . وقد تشفع هوذة بن على الحنفى يومئذ فى مائة منهم

(١) راجع تحقيق ذلك فى ديوان الأعشى : ١٥٢ .

(٢) أيام العرب فى الجاهلية : ٢ — ٦ - لعلى محمد البجاوى وآخرين - طبعة الحلبى سنة ١٩٤٢ م .

(٣) ديوانه ق ١٣ ص ١٦١ والغيطاء هضبة شامخة ، ونطاع اسم الموضع الذى انتهبت فيه قافلة كسرى . جدع : جبس أو قطع ، والفصح من أعياد النصارى .

(٤) راجع تاريخ الطبرى : ٢ / ١٦٧

فأعطاهم ، ولما كانت القصيدة فى مدح هوذة فإن الأعشى جعل أكثر الأبيات المذكورة فى الحديث عن شفاعته تلك، وقد عاد الأعشى إلى الإشارة إلى يوم الصفقة فى موضع الفخر ، فقال :

ومنا امرؤ (يوم المشامين) ماجد
بجــو نطاع يوم تجنى جناتها
فقال له ماذا تريد ؟ وسخطه
على مائة ، قد كلمتها وفاتها[1]

وقوله (منا امرؤ) تريد هوذة الحنفى ، وإنما قال منا : لأن هوذة من بنى حنيفة ، وبنو حنيفة من قبيلة بكر بن وائل قبيلة الأعشى .

(حـ) (يوم عباعب) : وهو يوم من أيام العرب فى الجاهلية، وعباعب ماء لبنى قيس بن ثعلبة قرب فلج ، التى على الطريق بين البصرة واليمامة ، أو مكة ، وعباعب أيضا موضع بالبحرين[2]. وقد أشار الأعشى إلى هذا اليوم في شعر يعير فيه قيس بن مسعود الفرار ، يقول :

متى تأتنا تعدو بسرجك لقوة
صبور تجنيبا ورأسك مائل
صدرت عن الاعداء (يوم عباعب)
صدور المذاكى أقرعتها المساحل[3]

وليس ليوم عباعب ذكر فى المجموع من أيام العرب فى الجاهلية .

---

(١) ديوانه : ق ١٠ ص ١٢٧ .

(٢) راجع معجم البلدان : ٤ / ٧٦ ، ٢٧٢ .

(٣) ديوانه : ق ٣٧ ص ٣٢١ اللقوة : العقاب وهو يريد هنا الفرس، ورأسك مائل : منكس من الخزى ، المذاكى : الخيل المكتملة ، أقرعتها : حبستها ، المساحل ، جمع مسحل وهو اللجام من هوامش ص ٣٢١ .

(د) (يوم فطيمة) وهو يوم بين بنى شيبان ، وبنى ضبيعة وثعلب وكان على بنى شيبان أى أنه كان لقوم الأعشى (بنى ضبيعة على بنى عمومتهم بنى شيبان ، ولذلك ذكره الأعشى فى موضع افتخاره بقومه ، وهجائه لبنى شيبان قال يهجو عمير بن عبد الله بن المنذر بن عبدان .

ونحن غداة العين (يوم فطيمة) منعنا بنى شيبان شرب محلم
جبهناهم بالطعن حتى توجهوا وهزوا صدور السمهرى للمقوم[1]

وقال يخاطب يزيد بن مسهر الشيبانى :

نحن الفوارس يوم العين ضاحية
جنبى (فطيمة) لا ميل ولا عزل
قالوا : الركوب فقلنا : تلك عادتنا
أو تنزلون ، فإنا معشر نزل[2]

وظاهر شعر الأعشى أن فطيمة يوم من أيام بكر فيما بينها ، وأنه كان عند عين ماء ولذا قال غداة العين ، أو يوم العين ، وليس لهذا اليوم ذكر فى المجموع من أيام العرب فى الجاهلية .

(هـ) (أيام حجر) وقد ذكرها الأعشى عقب حديثه عن يوم فطيمة فى القصيدة التى يهجو فيها عمير بن عبد الله بن المنذر بن عبدان ، فقال :

و (أيام حجر) إذ يحرق نخلة ثأرنا كم يوما بتحريق أرقم
كأن نخيل الشط غب حريقه مآتم سود سلبت عند مأتم[3]

---

(١) ديوانه : ١٥ ص ١٧٧ والبلدان : ٤ / ٢٦٧ والرواية فيه : (غداة العسر) ، و (هن صدور) .

(٢) ديوانه : ق ٦ ص ١١٣ ، والبلدان : ٤/٢٦٨ البيت الأول فقط والروية فيه يوم الحنو .

(٣) ديوانه : ق ١٥ ص ١٧٧ .

وواضح من الشعر من (أيام حَجْر) كانت لقوم الأعشى على بنى عمومتهم من بنى عبدان وأن قوم الأعشى قد حرقوا نخيل القوم (بأرقم) وقد صور الأعشى نخيلهم بعد تحريقه بهذه الصورة الفذة البارعة، صورة النساء الشاخصات عليهن ملابس الحداد السوداء ، و (حَجْر) التى ذكرها الشاعر هى اليمامة وكانت مساكن بكر[1] وليس لهذا اليوم أيضاً ذكر فى المجموع من أيام العرب فى الجاهلية .

وكل الأيام المذكورة من أيام العرب فيما بينهم ، أو من أيامهم مع الفرس .

(و) يوم ساتيدما : وهو من الأيام التى انتصف فيها الروم من الفرس وقد جرى ذكر هذا اليوم فى إحدى مدائح الأعشى لإياس بن قبيصة الطائى (٤ ق ه) ، فقال :

وهرقلا (يوم ساتيدما)	من بنى برجان فى البأس رجح
ورث السؤدد عن آبائه	وغزا فيهم غلاما ما نكح
صبحوا فارس فى رأد الضحى	بطحون فخمة ذات صبح
ثم ما كاءوا ولكن قدموا	كبش غارات إذا لاقى نطح
فتفانوا بضراب صائب	ملأ الأرض نجيعا فسفح
مثل ما لاقوا من الموت ضحى	هرب الهارب منهم وافتضح[2]

ولا أدرى أكان هذا اليوم فى الجاهلية أو فى أوائل الإسلام ، ولا أدرى أيضاً ما وجه ذكر هذا اليوم فى مدح أياس ، وإياس هو الذى وجهه كسرى

(١) راجع معجم البلدان ٢/٢٢١ .

(٢) ديوانه ق ٣٦ ص ٢٨٩ هرقل آخر ملوك القسطنطينية ، قبل الإسلام ، بنو برجان — كعثمان — قوم من الروم . والطحون الكتيبة التى تطحن ما أمامها . والصبيح بريق الحديد والسلاح . كاءوا : جبنوا . النجيع : الدم؛ افتضح : انتشر وتفرق من هوامش ص ٢٨٩ .

أبرويز — وكان واليه على الحيرة — لقتال الروم حين أغاروا على فارس فظفر بهم اياس[1] ، والأبيات غريبة في موضعها من القصيدة .

(دلالة شعر الأعشى التاريخي على الثقافة التاريخيـة في العصر الجاهلي) :

لقد كان من خير ما أملت في هذا البحث أن يقفني على شيء من ثقـافة الأعشى التاريخية ، وطبيعتها ، وأثرها في رأيه ونظرته للحيـاة ، وأن يقفني أيضاً على شيء من طبيعة الثقافة التاريخية عند العرب في العصر الجاهلي .

وهذا باب واسع مجهول ينبغي أن تجهد النفس في فهم الإشارات الشعرية المنشورة في ديوان الشعر الجاهلي ، وفي فهم بعض الروايات والأخبار التاريخية ، لنصل من ذلك كله إلى تصور مقبول لطبيعة الحيـاة العقلية عند العرب في العصر الجاهلي .

أما الأعشى فإني حين جمعت شعره التاريخي المعبر عن ثقافته التاريخية ونظرت فيه — بعيداً عن المشهور من أغراض شعره — ظهر لي أنه يعد في هذا الجانب من جوانب شعره من جملة الحكماء ، وأهل النظر في العصر الجاهلي ، وأ كاد أقول من جملة المصلحين أولي العقل الذين ساروا في الأرض فرأوا ، وسمعوا ، فنظروا ، وتفكروا ، واعتبروا ودعوا غيرهم إلى الاعتبار ، وهذا مما لم يكن معروفاً لدى من أمر الأعشى ، وأرى أن تراجع ما أوردت من شعر الأعشى التاريخي ، وبخاصة تاريخ الدول والعمران ، وأن تنظر إلى سياقاته ومقاصد الأعشى من إيراده ، فربما سلمت لي ببعض ما قلت . ومعلوم أن القرآن نعى على العرب انهم ساروا في الأرض ، ورأوا عاقبة الذين من قبلهم فغفلوا ولم ينتفعوا وأنا أزعم أن الأعشى ممن نظر ، وتفكر ، واعتبر ،

---

(١) الأعلام : ٣٣٢ لخير الدين الزركلي — ط بيروت — لبنان سنة ١٩٨٠ .

ولكنه فى ذلك لم يتجاوز نظر الوثنى إذا تفكر واعتبر ، وكان قصاراه أن ينهى عن البغى ، والاغترار بالكثرة ، ويحيل فى ذلك على هلاك من هلك من الدول وخراب ما انهدم من العمران ، ولم يبلغ التفكر والاعتبار الذى يبلغ بصاحبه مشارف الإيمان . وهذا شىء مهم فى تصور عقل الأعشى ورأيه .

والذي غطي على هذا الجانب من جوانب شعر الأعشى ورأيه ، حتى إن بعض الباحثين[1] ينكرونه ، ويزيفون ما يدل عليه من شعر الأعشى — أن المشهور من شعر الأعشى ، وأخباره ، وحاله يناقض جانب النظر والحكمة عنده كل المناقضة . فالمشهور من شعر الاعشى وأخباره أنه صاحب خمر ومعاقرة ، وأنه كان مسرفاً على نفسه فى هذا كل الإسراف ، مهيناً لها كل الإهانة . والمشهور من شعره وأخباره أيضاً أنه صاحب نساء ودبيب ، مجاهر بالزنا والفاحشة لايتعفف — وكان فى الجاهلين من يتعفف فبات من الصعب أن يتصور الاعشى حكيما ، وهو سكير كبير وأن يعد من المصلحين وهو زير نساء .

ولكن كيف انطوت شخصية الاعشى على هذا التناقض ؟ الإجابة من وجوه . الأول : أن أكثر شعر الأعشى فى الخمر والنساء يعبر عن أيام شبابه وفتائه ، وإنما قلت أكثر لأن حب الخمر والنساء بقى معه ما بقى ، أما الشعر التاريخى عند الأعشى معبر عن كهولته وشيخوخته ، بعد ما تحقق له من أسفاره وتجواله من ثقافة الرؤية ، والرواية . الثانى أن الأعشي كان يصدر فى فى حكمته عن عقله ورأيه وثقافته ، وفى خمرياته ولهوه عن طبعه وشهواته . الثالث : أن وجود هذين المتناقضين فى الرجل الواحد ، موجود فى واقع الحياة فيمن تعرف وأعرف . وقول هؤلاء (خذوا قولى ، ودعوا عملى) وفيه نظر .

---

(١) الدكتور شوقى ضيف : العصر الجاهلى ص ٣٤٤ — ٣٤٧ .

وقد عرف الأعشى بالمشهور ، من شعره وأخباره ، وغطي هذا على ما يدل عليه شعره التاريخي من حكمة ، ونظر، وتأمل . وثقافة الأعشى التاريخية — فيما أرى — أوسع مما يدل عليه شعره التاريخي بكثير .

وأما ما يدل عليه شعر الأعشى التاريخي من ثقافة العرب التاريخية في العصر الجاهلي ، فإن مما يسبق إلى الوهم أن العرب لم تكن لهم ثقافة تاريخية ذات قيمة في العصر الجاهلي ، وأنه لم تكن لهم معرفة بأحوال من مضى من أوائلهم وأخبارهم ولا بشيء من أخبار الامم المجاورة التي كانت تعاصرهم ، أو تعاصر أسلافهم في الزمن الاول ، وأن العربي لم يكن يدرك من الدنيا إلا ما تقع عليه عيناه ولا من التاريخ إلا ما يتصل بأمسه القريب .

وكان مما قوى هذا التوهم أن العرب موصوفون بالأمية ، والتاريخ — غالباً — من علوم الكتابة ، وأنهم ـ غالبا ـ أقرب إلى التنائي والتفرق والتاريخ من موجباته الاجتماع ، ولكنني أقول بعد النظر في الثقافة التاريخية عن الاعشي إن ذلك التوهم باطل ، وأننا نخطىء كل الخطأ في فهم الشخصية العربية في الجاهلية وميراثها التاريخي إذا ركنا إلى ذلك التوهم ، بل الصواب أن العرب ـ في الجاهلية ـ كانوا على علم بكثير من أحداث التاريخ ، وأخبار القرون الماضية ، تاريخهم وأخبارهم من حيث هم عرب ، وتاريخ وأخبار الأمم المجاورة التي كانوا يأتون أرضها للتجارة أو لغير التجارة . وقد كانت هذه الثقافة التاريخية جزء من ثقافتهم العامة .

ومما يوقفنا على طرف من حقيقة هذه الثقافة التاريخية عند الجاهليين أن نجمع ما تفرق في ديوان الشعر الجاهلي ، وفي كتب التاريخ وغيرها من أشعار وأخبار يتصل بهذه الثقافة ، وتدل عليها وهذا باب من البحث غير ما نحن فيه .

ونشير هنا إلى بعض ما يستدل به على وجود ثقافة تاريخية عند العرب في العصر الجاهلي.

أولا: بعض الأخبار والروايات التاريخية الدالة على ذلك، وأعظمها دلالة — فيما وجدت — قول الطبري (٣١٠ هـ) في سياق حديثه عن قول عاد وثمود، والنبيين هود وصالح عليهما السلام «فأما أهل التوراة، فإنهم يزعمون أن لا ذكر لعاد وثمود، ولا لهود وصالح في التوراة، وأمرهم عند العرب في الشهرة في الجاهلية والإسلام كشهرة إبراهيم وقومه. قال: ولولا كراهة إطالة الكتاب بما ليس من جنسه لذكرت من شعر شعراء الجاهلية الذي قيل في عاد وثمود وأمورهم بعض ما قيل، ما يعلم به من ظن خلاف ما قلنا في شهرة أمرهم في العرب صحة ذلك[1]، وهذا النص الجليل قاطع الدلالة على أن معرفة الجاهليين بالتاريخ الديني تجاوزت معرفتهم بأبيهم اسماعيل وجدهم ابراهيم، إلى معرفتهم بهود وصالح وعاد وثمود، وما أوردت من شعر الأعشى في عاد وثمود مصدق لكلام الطبري، وكلام الطبري، مما يصحح شعر الأعشى ولكن إذا كان أهل التوراة ينكرون وجود عاد وثمود في كتابهم. فمن أين عرفهم العرب؟ إما أن يكون ذلك من جملة ثقافة العرب التي كان يتوارثون أخبارها، أو يكون مما أخذوه أو أخذوا بعضه عن النصارى أو عن اليهود أنفسهم. ولكن اليهود جحدوه فيما جحدوا وأخفوه فيما أخفوا من كلام التوراة.

هذا وإذا كان العرب لا معرفة لهم بشيء من التاريخ فمن أين جاء للمؤرخين في عصور التأليف بأخبار الأمم الماضية، والتاريخ من علوم الرواية، والعلم به لا يصل إلى المحدث الذي لم يشاهد إلا بنقل الناقل وخبر المخبر كما قال الطبري[2].

---

(١) تاريخ الطبري: ٢٣٢/١، وراجع ص ٢١٧ منه وقصص الأنبياء لابن كثير: ١٠٦.

(٢) تاريخ الطبري: ٧/١.

ثانيا : أن الله سبحانه حين خاطب العرب فى القرآن في أحوال الأمم السابقة وحدثهم عن القرون البائدة ، خاطبهم خطاب من له معرفة ، وحدثهم حديث من لايجهل لأن قصص القرآن فى هذا واردة فى سياق الاعتبار والاتعاظ ، والاعتبار والاتعاظ لا يتحقق مع الجهل[1] .

وقد نظرت فى الآيات القرآنية التى تتناول قضية السير فى الأرض والاعتبار بأحوال القرون الماضية والأمم الخالية ، فوجدتها على ضربين : آيات تدل على أنه كان من العرب سير فى الأرض ، ومعرفة بأحوال الأمم الماضية وهى الآيات التى جاءت على شاكلة قوله تعالى : (أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم)[2] ، وآيات أخرى تدعوا العرب إلى السير فى الأرض ، والنظر فى أحوال من مضى ، وهى الآيات التى جاءت على شاكلة قول الله تعالى : (قد خلت من قبلكم سنن، فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين)[3] .

والمعنى فى هذين الضربين والنظمين من الآيات ـ والله أعلم ـ أن العرب كان منهم سير فى الأرض ومعرفة بأحوال القرون الماضية ، والأمم الخالية كما دل عليه الضرب الأول من الآيات ، بل وكان منهم من سكن فى مساكن الأمم الماضية ، ورأى بقايا ديارهم ، كما قال تعالى : (وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم ، وتبين لكم كيف فعلنا بهم، وضربنا لكم الأمثال[4]

---

(١) راجع ديوان الاعشى ٣٣٠ .

(٢) يوسف : ١٠٩ وعلى شاكلتها خمس آيات أخرى ، الروم: ٩ ، فاطر: ٤٤ غافر : ٢١ ، ٨٢ ، محمد ١٠ .

(٣) آل عمران : ١٣٧ وعلى شاكلتها أربع آيات : الانعام ١١ ، النحل ٣٦ النمل ٦٩ ، الروم ٤٢ .

(٤) ابراهيم ٤٥ .

وقد أوردت من شعر الأعشى ما يذكر فيه آثار الماضين، ولكن لما كانوا قد غفلوا — أو غفل أكثرهم — أو تغافلوا عما يوجبه سيرهم ونظرهم فلم يتبعوا النظر التأمل، ولم يتبعوا التأمل التبصر، ولم يتبعوا التبصر الاتعاظ، ولم يتبعوا الاتعاظ الاستقامة عاد القرآن يدعوهم في الضرب الثاني من آياته إلى ابتداء سير جديد، ونظر جديد إذ كان سيرهم ونظرهم، أولا كلاسير، ولا نظر. والنظر في نظم الآيات السابقة، وما يدل عليه اختلاف النظم فيها باب آخر من البحث، على أن تكرار الآيات حول معنى (أولم يسيروا فينظروا) لدليل على أن سيرهم ومشاهداتهم قد تكرر وتكررت وهذا أبلغ في إثبات الحجة عليهم. هذا ولم يقل أحد من العرب الذين خوطبوا بالضرب الأول من الآيات ما سرنا ولا نظرنا.

ثالثاً : أن الجاهليين قد ذكروا أطرافا من التاريخ في شعرهم ونثره، وقد استخرجته من شعر الاعشى هنا استقصاء، وأوردت من كلام غيره ما يستدل به على هذا، وإن كان النظر في الثقافة التاريخية عند الجاهلية يقتضي كما قلت جمع ما تفرق في ديوان الشعر العربي وفي كتب التاريخ وغيرها مما يدل على هذه الثقافة، وإن كان قليلا.

ومما ينبغي أن ينص عليه هنا أن الاقرار بقلة ما ورد من الشعر التاريخي عند العرب الجاهليين، وإن كان بعض ذلك الشعر قد ضاع — لا يمكن الاستدلال به على ندرة الثقافة التاريخية في العصر الجاهلي فالشاعر — قديما وحديثا — ليس مؤرخا وإن اشتمل شعره على شيء من التاريخ، والتاريخ ليس موضوعا أصيلا للشعر، وليس كل ما يعرف الشاعر من التاريخ يذكره في شعره نصا، وربما ظهرت ثقافة الشاعر التاريخية في حكمته وتأملاته، ومعانيه العقلية أكثر مما تظهر في أسلوب تاريخي مباشر.

رابعاً : أن مبنى العقل العربي فى الجاهلية على متانة الانتساب إلى الاسلاف والتشبث بالآباء والاجداد ، فعرفوا أنسابهم ، وعلم الإنساب من أمس العلوم رحما بالتاريخ ، وأشدها اقتضاء له . وكان أمح للمدح عندهم ما كان مدحا بالآباء والاجداد ، وأطيب الفخر عندهم ما افتخر فيه صاحبه بمجد قديم ، أو شرف تالد . أضف إلى ذلك أنه لم يصرفهم عن الإسلام شىء بعد العناد كما صرفتهم الحمية لآبائهم والغيرة على سنة أسلافهم ، وقولهم (إنا وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) . ولهم مع هذا كله أسواق ومجالس وأسفار وأسمار يتذاكرون فيها ويتناشدون وكل ذاك مما يجعلهم قوما موصولين تاريخيا بمن سبقهم .

هذه الاوجه من الاستدلال وغيرها مما يحمل على الاطمئنان بأن العرب كانت لهم ثقافة تاريخية فى العصر الجاهلى قوامها معرفة بتاريخ الرسل والرسالات وتاريخ الدول التى حلت ، والملوك الذين ملكوا ثم هلكوا ، والعمران الذى قام ثم انقض . وتاريخ الأيام المشتهرة ، والوقائع المذكورة وقد كانت هذه الثقافة التاريخية بابا من أبواب ثقافتهم الإنسانية العامة التى حصلوها بيانا ورواية ، وتأملا . وطبيعى ألا يكونوا رجلا واحدا فى أمر الثقافة وأن يكون فيهم المثقف والجاهل ، ومن عظمت ثقافته ومن قلت ، وطبيعى أن يكون الشعراء من أعظم القوم ثقافة ، وأن يتفاوت الشعراء أنفسهم فى الثقافة وانتفاعهم بها .

(سياق الشعر التاريخى عند الأعشى)

التاريخ فى شعر الأعشى ليس غرضا شعريا أصيلا تفرد له القصائد ، وإنما هو غرض محمول على غيره من الأغراض ، وموضوع يأتى فى ثنايا موضوعات الشعر وأغراضه . ولا أرى فى هذا غضاضة ، فليس الشعر تاريخا وإن كان بعضه مصدرا من مصادر التاريخ ، وليس الشاعر مؤرخا وإن

اشتمل شعره على شيء من التاريخ والسير .

وشعر الأعشى الذى ذكر فيه شيئا من تاريخ الدول والملوك والعمران - وهو أكثر شعره التاريخي - وارد فى سياق الاعتبار والاتعاظ ، فحديثه عن عاد وثمود (ق ٥٣) وارد فى سياق يدعو فيه بعض بنى عمومته من بنى جحدر إلى الاعتبار بحوادث الايام ، وسوابق الاحداث . والعرب فى شعرهم ونثرهم يجعلون هلاك عاد وثمود، وطسم وجديس مثلا لمن أهلكهم البغى ، وأذلهم الظلم . وحديث الاعشى عن قصر ريمان وخرابه (ق ٥٤) وارد فى سياق دعوة ابن عم له خاصمه وقطعه إلى الاعتبار والإتعاظ ، وهو يتحدث عن ابن عمه هذا قبل حديثه عن ريمان فيقول :

ولى ابن عم ما يزا ل لشعره حببا ركابه

سحا وساحية وعما ساعة ذلفت ضبابه

ما بال من قد كان حظي من نصيحته اغتيابه

يرجى عقارب قوله لما رأى أنى أهابه [1]

ثم ذكر الأعشى بعد هذه الأبيات قصر ريمان ، وزواله بعد عمران على النحو الذى تقدم . ومراده أن يعظ ابن عمه هذا للغتاب المخاصم القاطع بما يحكيه له من حوادث الأيام ، وسوابق الأحداث .

وقد يقصد الأعشى نفسه هو بالوعظ ، ويدعوها إلى الاعتبار ، فحديثه عن (حجر) وهى مساكن طسم وجديس بعد هلاكهم (ق ٣٩) وارد فى معرض حث نفسه على الاتعاظ والاعتبار ، وترك الاستجابة لغوايات الشباب الذى ولى . وحديثه عن كسرى والنعمان ، والأبلق الفرد (ق ٣٣) فى معرض وعظ نفسه ، وتذكيرها بأن الفناء مضروب على كل حى . لقد نظر فرأى قد اجتمع عليها الشيب والهم والعشى فقال :

---

(١) ديوانه ق ٥٤ ص ٣٣٧ .

فإن يمس عندى الشيب والهم والعشى
فقد بن منى ، والسلام تفلق
بأشجع أخاذ على الدهر حكمه
فمن أي ما تجنى الحوادث أفرق
فما أنت إن دامت عليك بخالد
كما لم يخلد قبل (ساسا) و (مورق)[(١)]

ثم يمضى بعد هذه الأبيات فى الحديث عن كسرى وهلاكه ، والأبلق وخرابه ، وهو فى ذلك كله يعزى نفسه عن ضعفها ويريها موردها الذى لا مورد لها غيره ، أو ليس الفناء قد طوى (ملوكا) ما هو بأمنع منهم ، و (قصورا) ما هو بأثبت على الأيام منها ؟

وقد يأخذ وعظ الأعشى نفسه صورة حثها على ما عزمت عليه كحديثه عن الملوك (أذينة) و (ذى يزن) و (ذى حزن) وارد فى سياق حث نفسه على ما أرادت من الترحال ، وارتياد البلاد ، وألا تمنعها مخافة الموت ، أو توقع الردى ، وحجته فى ذلك أن الموت يدرك الراحل والظاعن والمضيع والممنع . أو ليس قد أدرك الملوك الذين ذكرهم فى قرارهم المحصنة وصت عليهم وهم فى منعتهم ؟.

وقد اتجه بالوعظ فى بعض شعره إلى ابنته لأنها كانت تحول بينه وبين الترحال لما تتخوفه عليه من الردى ، فتضرب على أوتار الأبوة فى نفسه وتقول فيما حكى عنها :

تقول ابنتى حين جد الرحيـ ـل أرانا سواء ومن قد يتم
أبانا فلا رمت من عندنا فأنا بخير إذا لم ترم

---

(١) ديوانه : ق ٣٢ ص ٢٦٧ والسلام : بالحجارة .

أرانا إذا أضمرتك البـلا د نجفى ، ويقطع منـا الرحم

فيجيبهـا :

أفى الطوف خفت على الردى وكم من رد أهله لم يرم[1]

ويذكرها ـ فى أربعة أبيات ـ برحلاته السابقة التى رحلها وعاد سالماً ثم يوظف التاريخ فيما أراد من الموعظة ، فيورد لها قصة الحضر وهلاك صاحبه وخراب مأرب وتفرق أهلها ، وقد تقدم هذا الشعر .

(سياق القصص التاريخى فى القرآن ، وفى شعر الأعشى) :

وقد نظرت فى القصص القرآنى الذى ذكرت فيه عاد وثمود ، والقرون الأولى ، فوجدته مسوقـاً أيضاً فى سياق الاعتبار والاتعاظ والتأسى ، أى فى نفس السياق الذى وردت فيه هذه القصص فى شعر الأعشى . وفى هذا دليل على أن الأعشى ساق هذه القصص سياقـاً صحيحاً . هذا إذا نظرنا إلى السياق العام للكلام ، فاذا تأملنا وجدنا فرقاً بين الموعظة التاريخيـة فى القرآن ، والموعظة التاريخية عند الأعشى فهى عند الأعشى (موعظة عقلية) ، وفى القرآن (موعظة إيمانية تربط الـكون بالله ، فالأعشى لا ينسب هلاك الدول والملوك والعمران إلى الله بل هو ينسبه إلى الدهر ، وتلك كانت عقيدتهم التى حكاها القرآن (.. وما يهلـكنا إلا الدهر ..) . أما هلاك هؤلاء فمنسوب فى القرآن إلى الله تعالى .

والأعشى يقول فى (أرم) و ، (عاد) : أودى بها الليل والنهار ، والله يقول : (وأنه أهلك عادا الأولى ، وثمود فما أبقى)[2] .

والأعشى يقول : غالت للمنايا طسما ، وحل بجديس يوم من الشر ، وصبح

---

(١) ديوانه ق ٤ ص ٩١ .

(٢) النجم : ٥٠

أهل غمدان جائحة من الدواهى . والله يقول فى هذه ومثلها (وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة)[1] . والأعشى يقول فى مأرب : ومأرب قفى عليها العرم . والله يقول : (فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم)[2] . إذن فالسياق واحد : وهو للموعظة ولكن هدف الموعظة وغايتها فى القرآن شىء ، وفى شعر الأعشى شىء آخر وهذا هو الفرق بين منطق الإيمان ، ومنطق الكفر .

أما إشارات الأعشى إلى تاريخ الرسل فهو لم يأت بها فى سياق هداية أو موعظة - وهذا معناه عدم الإيمان برسالة من ذكر من الرسل - بل هو يشير إليهم فى سياق الوصف التشبيه كما رأيت فى إشارته إلى نوح ، وفلكه ، وداود ودروعه ، وسليمان والأبلق الذى زعم أنه من بنائه .

وحديث الأعشى عن الوقائع والأيام وارد فى سياق المدح والفخر إن كانت له ولقومه ، مثل حديثه عن (ذى قار) و (يوم أوارة الأول) و (يوم قطيمة) أو فى سياق الهجاء والندم والعتاب حين يخاطب أعداءه ، مثل حديثه عن (يوم عباعب) و (أيام حجر) .

وقد يجمع السياق بين الفخر بقومه ، وهجاء عدوه كما رأيت فى حديثه عن يوم (الصفقة) .

ذلك هو سياق الشعر التاريخى فى شعر الأعشى ، وتلك هى معارضه الدالة على أثر ثقافة الاعشى التاريخية فى رأيه وفى بيانه .

ومما يتصل بسياق الشعر التاريخى عند الاعشى ، أن ينظر فى نسق قصيدته المشتملة على التاريخ ، ووحدتها ، وهذه القصائد قيلت فى المدح أو الهجاء أو الوصف ، ثم يأتى التاريخ فى ثنايا هذه الأغراض الكبرى فى سياقه على النحو الذى وضحناه .

---

(١) هود : ١٠٢ (٢) سبأ : ١٦ .

غير أن هذه الأبيات التاريخية قد تكثر وتطول ، وتقطع الموضوع الأصلي الذي قامت عليه القصيدة ، فتكون حينئذ ضرباً من الاستطراد ونوعاً من الخروج على نسق القصيدة ، ومن هنا ذهب الدكتور محمد حسين محقق ديوان الأعشى إلى أن بعض شعر الأعشى في أخبار الأمم البائدة لايمت لموضوع القصيدة بصلة[١] .

والذي أراه أن الشعر التاريخي عند الاعشى يعد ضرباً من الاستطراد وتتبع المعاني لأدنى ملابسة بينها ، ولكنه في أكثر القصائد ليس من الاستطراد المعيب ، أو الخروج المفسد ، وليس إقحاماً غريباً على نسق القصيدة القديمة ، ولعل ذلك واضح مما قدمت من الحديث عن سياق الشعر التاريخي عند الأعشى ، فأكثر معانيه التاريخية مستدعاة — كما رأينا — من المعاني التي سبقتها . وهذا الاستطراد التاريخي أشبه شيء باستطرادات الشاعر الجاهلي إذا وصف المرأة أو وصف الناقة . وقد لا يستسيغ ذوق بعضنا الآن هذه الاستطرادات لاختلاف أساليب التفكير والتعبير باختلاف العصور . ولكن الشاعر والمتلقي في العصر الجاهلي كانا مستسيغين لهذا الاستطراد ، إذ كان من مذهب القوم الامتداد مع القول حيث امتد ، والخروج من المعنى إلى المعنى لأدنى ملابسة . وينبغي أن نلاحظ في هذا المقام أثر الرواية في اختلال نسق بعض الشعر القديم مما فيه استطراد ومما لا استطراد فيه .

فإذا عدنا إلى الأبيات التي قال الدكتور محمد حسين إنه لا علاقة لها بموضوع القصيدة التي وردت فيها ، لنا وجه آخر من الرأي ، فهذه القصيدة الرائية في هجاء بني جحدر ، وعدد أبياتها اثنان وعشرون بيتاً[٢] . بدأها

---

(١) راجع ديوان الأعشى ٢٣٠ .

(٢) ديوانه ق ٥٣ ص ٣٣١ - ٣٣٣ .

الاعشى بالحديث عن الامم البائدة (الأبيات ١ — ٩) ، ثم التفت إلى خطاب نفسه والتمنى فى بيتين (١٠—١٢) ، ثم التفت إلى بنى جحدر ، يذكر إيثارها سبيل الحرب وطريق البغي على الأعشى وقومه (الأبيات ١٣ — ١٩) ، ثم ختم القصيدة بالتاريخ فذكر خبر وفد عاد ، ثلاثة أبيات (٢٠ — ٢٢). وقد قال محقق الديوان الابيات التاريخية فى بداية القصيدة ونهايتها لاتصلح بداية للقصيدة ولا نهاية لها .

وهذا القول قد يبدو صحيحا إذا نظرنا إلى القصيدة وحدها ، ولكن هذه القصيدة يجب أن ينظر إليها مقترنة بقصائد الأعشى الأخرى فى بنى جحدر (ق ١٠ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٥٣) فهذه القصائد وإن اختلف رويها كالقصة الواحدة لوحدة المعنى الذى تدور حوله .

فبنو جحدر الذين خاطبهم الأعشى بهذه القصائد هم من أبناء عمومته وحسب ما فى شعر الاعشى فإنهم ساموا الاعشى وقومه خطة خسف ، عليهم وطردوهم اغترارا بقوتهم وكثرتهم ، وفخروا عليهم فخرا لايبقى وفى هذا يقول الاعشى .

وإنى عدانى عنك لو تعلمينه   موازى لم ينزل سواى جليلها

مصارع إخوان ، وفخر قبيلة   علينا ، كأنا ليس منا قبيلها

ويقول لبنى جحدر :

أجارتكم بسل علينا محرم   وجارتنا حل لكم وحليلها ؟ !

فإن كان هذا حكمكم فى قبيلة   فإن رضيت هذا ، فقل قليتها

ويقول لهم أيضا :

فإن تمنعوا منعا للسقر والصفا   فإنا وجدنا الخط جما نخيلها

وإن لنا (درنى) فكل عشية   يحط إلينا خمرها وخميلها[1]

(١) ديوانه : ق ٢٣ ص ٢٢٥ ، ٢٢٧ .

فلما كان هذا حال بنى جحدر من الأعشى وقومه ساغ له أن يبدأ قصيدته الرائية ـ والأرجح أنها بعد القصيدة السابقة ـ بتاريخ الدول التى بادت والأقوياء الذين هلكوا ، وأن يختم القصيدة بمثل ذلك ليسوق لهم موعظة من التاريخ تظهر لهم عاقبة البغى ، وهلاك المتجبرين ، ولتكون لهم موعظة ، وذما . وهذا من الالتفات الشعرى البارع . وبهذا الفهم لا تكون الأبيات التاريخية فى أول الرائية وفى آخرها غريبة ولا منبتة .

(أسلوب الأعشى فى شعره التاريخى) :

(ا) (بين الإشارة والحكاية) :

للأعشى فيما أورد من الشعر التاريخى أسلوبان ، الأول (أسلوب الإشارة التاريخية) ، وذلك بأن يشير إلى الحدث التاريخى فى بيت أو بيتين إشارة موجزة والثانى (أسلوب الحكاية التاريخية) وذلك بأنه يثور فى إيراد الحدث التاريخى ، ويحكيه فى جملة من الأبيات تختلف طولا وقصرا وقد اعتمد — كما رأيت — فى حديثه عمن تحدث عنهم من الرسل أسلوب الإشارة التاريخية ، فأشار إلى نوح عليه وصنعه الفلك فى بيت وبعض بيت ، وأشار إلى نسج داود الدروع ، وبناء سليمان الأبلق فى بعض بيت ، كما اعتمد أسلوب الإشارة التاريخية أيضا فى بعض حديثه عن (إرم) و (عاد) و (ثمود) و (وبار) و (غمدان) .

وكان مما اعتمد فيه أسلوب الحكاية التاريخية حديثه عن (طسم) و (جديس) وهلاكهما على يد حسان بن تبع ، وحديثه عن (ريمان) و(الحضر) و (الأبلق) فهو — كما رأيت — يحكى ويتوسع فى بيان هلاك تلك الأمم وخراب هذه القصور والدور .

كذلك اعتمد أسلوب الحكاية فى حديثه عن بعض الوقائع والأيام كما

فى حديثه عن (يوم ذى قار) و (يوم الصفقة) و (يوم ساتيدما) ، واعتمد أسلوب الإشارة فى حديثه عن (يوم عباعب) و (يوم نطيمة) و (أيام حجر) ويمكن أن نلاحظ بعد هذا أمران :

الأول : أنه زاوج بين أسلوب الإشارة التاريخية ، وأسلوب الحكاية التاريخية فى شعره الذى ذكر فيه تاريخ الدول والملوك والعمران ، وتاريخ الأيام والوقائع ، واعتمد فى حديثه عن بعض الرسل أسلوب الاشارة لا غير وقد يفسر هذا بقلة معرفته بتاريخ الرسل والديانات .

الثانى : أن إيثاره أحد الأسلوبين راجع إلى السياق الشعرى ، ومقدار الحاجة التى دعته إلى التمثيل بالتاريخ ، وليس مرجعه — بالضرورة — قلة معارفه التاريخية فى مواضع الاشارة ، وكثر تهافى مواضع الحكاية ، وآية ذلك أنه استخدم الأسلوبين فى الحدث الواحد ، فالسياق هو الذى يحدد الأسلوب ، ويحدده أيضا كون الحكاية مشتهرة ، ولهذا ربما أختصر الاعشى الحدث التاريخى اختصارا ، لمقتضى السياق ، ولشهر الحدث التاريخى أيضا ، ومن ذلك — فيما أرى — قوله فى مدح الأسود بن المنذر اللخمى :

هؤلى ، ثم هؤلى كلا أعطيـ ـت نعالا محذوة بمثال[1]

فهذا البيت اشارة مختصرة إلى حكاية كانت يومئذ مشتهرة خلاصتها أن الأسود المذكور قتل ابنة شرحبيل فى العرب ، قتله الحارث بن ظالم المرى من ذبيان ، فأوقع الاسود بالحليفين ذبيان وأسد : ثم إنه وجد نعل إبنه فى موضع من بلاد محارب ، فأقسم ليحذينهم الصفا فعالا دأحمى لهم الصفا حيث وجد نعل ابنه ، ثم أوطأهم إياه فتساقط لحم أقدامهم[2] .

---

(١) ديوانه ق ١ ص ٦١ .

(٢) راجع ديوان الاعشى ٥٢ .

والأعشى يذكر هذا البيت في سياق مدح الأسود بن المنذر بشدة النكاية على الاعداء ، وهذه الإشارة التاريخية وافية بمقدار الحاجة إلى جانب شهرة الحكاية وذيوعها في العرب ، وما من شك في أن الاعشى كان يعرف الحكاية مفصلة .

(ب) (بين الوصف والقص الفنى) :

إذا نظر إلى أسلوب الشعر التاريخى عند الاعشي من ناحية البناء الفنى أمكننا أن نميز عنده بين ألوان ثلاثة من الاساليب :

الاول : (أسلوب الوصف كيفما اتفق ، والثانى : (أسلوب الوصف الممتزج بشيء من القص غير المحكم) ، والثالث : (أسلوب السرد الفنى ، أو القصة الفنية) .

أما أسلوب الوصف كيفما اتفق ، فهو الاسلوب الذى اتبعه الأعشى فى جل شعره التاريخى ، فهو – كما رأيت – يعمد إلى الحدث التاريخى فيصفه أو يصف أطرافا منه كيفما اتفق ، كما فى حديثه عن أرم وعاد وثمود وخراب الحضر وموت صاحبه ، وخراب قصر ريمان ، وأرجع فى هذا إلى أبياته التى تقدمت فى وصف الحصن الابلق بتيماء . وبعض هذا الشعر التاريخى وارد فى سياقات لا تحتمل القص الفنى المحكم ولا تستدعيه إذ ليس كل حدث تاريخى صالحا لان تنسج منه قصة فنية .

وربما اعتمد الأعشى فى وصفه على شيء من القص لكنه قص غير فنى أو شيء من سرد أحداث الخبر التاريخى ، لكنه سرد غير محكم ، وخير مثال لذلك حديثه عن (يوم ذى قار) فى القصيدة (٤٠) ، فقد وصف فى هذه القصيدة وصفا قصصيا تدوم جمع الفرس والعرب إلى موضع الحنو من ذى قار ، ثم تهيؤ الفريقين للقتال ، ثم اقتتالهم وتضاربهم ، ثم نزول الهزيمة بالفرس .

وهذه القصيدة وسط بين الوصف وبين القصة الفنية المحكمة ، وقد كان الحدث التاريخى فيها صالحاً للقصة الفنية المكتملة ومن أمثلة الوصف المقترن بالقص غير الفنى أيضاً حديثه عن (اليمامة) وقد تقدم .

وأما أسلوب (القصة الفنية) فقد وجدته فى مثال واحد من شعر الاعشى التاريخى ، هو حديثه عن قصة وفاء السموأل بن عاديا اليهودى. قال الاعشى يمدح شريح بن حصين ، بن عمران ، بن السموأل ، بن عاديا :

٥ ـ كن كالسموأل إذ سار الهمام له
في جحفل كسواد الليل جرار

٦ ـ جار ابن حيا لمن نالته ذمته
أوفى وأمنع من جار ابن عمار

٧ ـ بالأبلق الفرد من تيماء منزله
حصن حصين ، وجار غير غدار

٨ ـ إذ سامه خطتى خسف فقال له :
مهما تقله فانى سامع حار

٩ ـ فقال ثكل وغدر أنت بينهما
فاختر وما فيهما حظ لمختار

١٠ ـ فشك غير قليل . ثم قال له :
أذبح هديك . إنى مانع جارى

١١ ـ إن له خلفا إن كنت قاتله
وإن قتلت كريما غير عوار

١٢ ـ مالا كثيرا، وعرضا غير ذى دنس
وأخوه مثله ليسوا بأشرار

١٣ — جروا على أدب منى بلا نزق
ولا إذا شمرت حرب بأغمار

١٤ — وسوف يعقبنه إن ظفرت به
رب كريم ، وبيض ذات أطهار

١٥ — لا سرهن لدينا ضائع مذق
وكاتمات إذا استودعن أسراري

١٦ — فقال : تقدمه إذ قام يقتله
أشرف سموءل فانظر للدم الجاري

١٧ — أأقتل ابنك صبرا أو تجيء بها
طوعا فأنكر هذا أي انكار

١٨ — فشك أوداجه، والصدر في مضض
عليه منطويا كاللذع بالنار

١٩ — واختار أدراعه أن لا يسب بها
ولم يكن عهده فيها بختار

٢٠ — وقال : لا اشترى عاراً بمكرمة
فاختار مكرمة الدنيا على العار

٢١ — . . . . .
. . . . . (١)

فهذه القصيدة مثل فذ في شعر الأعشى التاريخي ، حقق فيه أكثر أصول القصة الفنية ، من حدث ، وسرد ، وحوار ، وصراع ، وعقدة ، ومكان ، وأشخاص على نحو غير مألوف في شعر الأعشى أو في الشعر الجاهلي .

---

(١) ديوانه ق ٢٥ ص ٢٢٩ ، ٢٣١ .

فالحدث متصل منذ نزل الحارث بن ظالم للرى بالسموأل يطلب منه دروع امرىء القيس وسلاحه ، فالذى جرى بينهما من القول ، فابراز الحارث ولد السموءل الذى ظفر به ليقتله ، فاختيار السموءل الوفاء بأماناته ، فقتل الولد .

والسرد فى القصة محكم لا يقطعه ما يقطع الشعر الجاهلى عادة من الاستطراد نعم إن الأبيات (١١ - ١٥) تنطوى على ضرب من الخروج على اتصال الحدث ، لكنها فى موضعها ضرب من النجوى الداخلية ، أو حديث النفس موافق كل الموافقة لموضعه من السياق ، وتسلسل الحدث .

والحوار - كما ترى - عنصر من عناصر التعبير . سامه خطتى خسف ، فقال له : — فقال ثكل وعذر .. فاختر . فشك ثم قال — أأقتل ابنك صبرا .. فأنكر .. إن هذا الحوار جعل الحدث ممثلا ، والشخصيات حية .

والصراع تراه فى قوله :

فقال ثكل وغدر أنت بينهما فاختر وما فيهما حظ لمختار

وقمته فى قوله :

فشك غير قليل .... البيت

لقد خير السموءل بين أمرين لاحظ فيهما لمختار كما قال الأعشى ، ولأن له مع ذلك من اختيار أحدهما : قتل ولده ، والوفاء بأمانته وهنا ذروة المأزق النفسى الذى لم يطل زمانه ، ولكنه مع هذا أطول من الدهر وأثقل من الرواسى .

ومن خلال الصراع تظهر عقدة القصة ، وتحكى فى الأبيات (١٦ — ١٨) لقد بلغ الحدث غايته ، وبلغت المأساة ذروتها الدامية ، و بلغت الروح الحلقوم حين (شك) أوداجه ، والصدر فى مضض عليه) .

ولم تخل القصة من تصوير للأشخاص ، ونحن فى القصة أمام أشخاص ثلاثة

اثنان متحركان هما الحارث فى قسوته واقتداره ، والسموءل فى صراعه النفسى القاتل ، وشخص ساكن هو الولد الذى اثقله القيد ، ووضع السيف على رقبته .

بقى من العناصر فى القصة المكان ، وقد أشار الشاعر فى قوله (بالأبلق الفرد تيماء منزله) فعرفنا أن الأبلق هو مكان القصة وأن أحداثها دارت عند أبوابه وأسواره .

وقد وفق الأعشى إلى ضروب من الألفاظ والأساليب تحكى المواقف كما كانت ، وتصور ما صاحبها من الأحوال النفسية ، فقوله (ثكل غدر أنت بينهما) تصوير نفسى بليغ لحال السموءل حين دفع إلى الاختيار المر ، وقوله : (فشك غير قليل) تصوير واقعي نفسى فلابد - فى الواقع - أن يسبق اختيار من كان فى موضع السموءل فترة صمت ، ولما كانت فترة الاختيار قد طالت طولا واقعيا ، أو طولا نفسيا عطف الشاعر بثم وقد حزم السموءل فى هذا الموضع من الحوار أمره ، واستقر على اختياره ، ولذلك لما عاد الحارث فخيره مرة أخيرة ، فقال (أأقتل ابنك صبراً أو تجىء بها طوعا ، لم يشك السموءل فى هذه المرة قليلا ولا كثيرا ، بل أنكر فى الحال ، ولذا عطف الشاعر هنا بالفاء (فأنكر هذا أى إنكار) . وحكاية المواقف كما كانت مع التصوير النفسى ظاهر فى قوله . (أشرف سموءل فانظر للدم الجارى ، وفى قوله .

فشك أوداجه والصدر فى مضض
عليه منطويا كاللذع بالنارى

وهكذا كان جل شعر الأعشى التاريخي من باب الوصف ، أو الوصف المشوب بشىء من القص غير المحكم ، ولا نجد له من القصة الفنية إلا قصة السموءل ، وهى تدل على اقتداره فى مجال القصة الفنية ، ولا أدرى لم لم يتوسع فى هذا

الأسلوب وهو قادر عليه على هذا النحو وينبغي أن نلاحظ أن القصة كانت فنية في واقع الأمر [1] وأن الحكاية قد تحقق لها في الواقع كل ما يجعل منها قصة فنية مما يصلح للتمثيل .

وأقول أيضا : إن الأعشى في (شعر الخمر) و (شعر المرأة) وهما أعظم أبواب شعره قد جرى على ما جرى عليه في شعر التاريخ .

فاعتمد في أكثر شعره في الخمر [2] ، والغزل [3] أسلوب الوصف لا أسلوب القصة الفنية ، وربما أخذ في شعر الخمر بأسلوب القصة كما في القصيدة ٨ التي يحكي فيها قصته مع نديم ، فلهذه القصيدة حظ من سلامة الرد ، وفيها وصف الأشخاص (النديم ـ الخمار ـ الخمر) ، وفيها إشارة إلى زمان الحدث ، وفيها مع هذا كله حوار [4] .

وربما لجأ في الغزل إلى أسلوب القصة الفنية المحكمة كما في القصيدة ٣٨ وهو يحكي فيها قصته مع فتاة أرسل إليها رسولا في حاجة له وقد اشتملت من عناصر القصة على وصف الأشخاص ، الرسول (١٥ ـ ٣٠) والفتاة ٣٦ ، ٣٤ وعلى وصف المكان (١٣ ، ١٤ ، ٣٢) ، وعلى زمان الحكاية (٢٨) وفيها مع ذلك حوار [5] وتفصيل القول هنا موضعه (القصة في شعر الأعشى) [6] .

وهذا باب آخر من البحث في شعر الأعشى لعلنا ننهض له يوما . اهـ .

والحمد لله وحده وصلى الله على محمد عبده ورسوله .

---

(١) راجع ديوان الأعشى : ٢٢٨ .
(٢) راجع القصائد ٥٥ ، ٦٤ ، ٧٦ ، ٧٨ .
(٣) راجع القصائد ٦٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ .
(٤) ديوانه : ق ٨ ص ١٢١ وما بعدها .
(٥) ديوانه : ق ٣٩ ص ٣٠١ وما بعدها .
(٦) انظر مقدمة ديوان الأعشى ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٨ .

مراجـــع البحث

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ الأعلام ـ لخير الدين الزركلي ـ طبعة بيروت ـ لبنان سنة ١٩٨٠ م.

٣ ـ الأغاني ـ لأبي الفرج الاصفهاني ـ طبعة بيروت ـ لبنان سنة ١٩٦٣ م .

٤ ـ أيام العرب في الجاهلية ـ لعلي محمد البجاوي وآخرين طبعة الحلبي سنة ١٩٤٢ م .

٥ ـ البيان والتبيين ـ للجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ طبعة الخانجي سنة ١٩٧٥ م .

٦ ـ تفسير القرآن العظيم ـ لابن كثير ـ طبعة دار إحياء الكتب العربية ـ الحلبي .

٧ ـ تاريخ الأدب العربي ـ العصر الجاهلي ـ د . شوقي ضيف ـ الطبعة الثامنة دار المعارف بمصر :

٨ ـ تاريخ الرسل والملوك ـ لابن جرير الطبري ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط ـ دار المعارف سنة ١٩٧٩ م

٩ ـ خزانة الأدب ـ للبغدادي ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩ م .

١٠ ـ ديوان الأعشى « ميمون بن قيس » شرح د . محمد حسين ـ المطبعة النموذجية سنة ١٩٥٠ م.

١١ ـ السيرة النبوية ـ لابن هشام ـ ط دار الفكر ـ القاهرة سنة ١٩٧٧ م .

١٢ ـ الشعر والشعراء ـ لابن قتيبة ـ ت أحمد محمد شاكر ـ ط دار المعارف سنة ١٩٦٦ م .

١٣ ـ شعراء النصرانية ـ للأب لويس شيخو ـ ط بيروت سنة ١٩٢٦ م .

١٤ ــ طبقات فحول الشعراء . تأليف محمد بن سلام الجمحى ـ شرح محمود محمد شاكر ـ طبعة المدنى سنة ١٩٧٤م.

١٥ ــ العمدة ـ لابن رشيق ـ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ـ طبعة دار بيروت .

١٦ ــ الفكر العربى ومكانته في التاريخ ـ المستشرق ديلاس أوليرى . ترجمة د/ تمام حسان .

١٧ ــ قصص الانبياء ، لابن كثير . تحقيق مصطفى عبد الواحد ، طبعة دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٨ م .

١٨ ــ لسان العرب ، لابن منظور ، طبعة دار المعارف سنة ١٩٧٥ م .

١٩ ــ المؤتلف والمختلف للآمدى ، طبعة بيروت سنة ١٩٨٢ م.

٢٠ ــ معجم البلدان ، لياقوت الحموى ، طبعة دار صادر بيروت سنة ١٩٧٩ م.

٢١ ــ معجم الشعراء ، للمرزبانى ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج طبعة دار احياء الكتب العربية ـ الحلبي سنة ١٩٦٠ م.

٢٢ ـ معاهد التنصيص ، لعبد الرحمن العباسى ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط بيروت سنة ١٩٤٨ م .

٢٣ ــ نظرات فى الثقافة ، لهارى شابيرور ، ترجمة د . محمد على العريان .

٢٤ ــ النقائض ، لأبى عبيدة عامر بن المثنى ، طبعة بيريل سنة ١٩٠٥ م .

فعلان وفعلان دراسة صرفية مقارنة

إعداد الدكتور

عبد العزيز على صالح رضوان

الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية بالقاهرة

مقـــدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الذين اصطفاهم الله فكانوا مصابيح الهدى ومنارة العلم ففتح الله بهم قلوبا غلفا وأنار بهم بصائر عميا فرضى الله عنهم وعن تابعيهم إلى يوم الدين . وبعد :

فصيغتا فِعلان وفُعلان من الصيغ العربية التي كثر ورودها وتنوع استعمالها واتفقتا في مواضع واختلفتا في أخرى فكان لهما دور هام في اللغة العربية.

من أجل هذا عمدت إلى البحث فيهما وإفراد الدراسة حولهما ، وبعد معايشة تامة لأمهات الكتب اتضح لي مما أورده العلماء للمفردات التي تجمع عليهما أنهما تأتيان جمعا لمفردات ثلاثية الأصول سواء بقيت على أصولها أم زاد عليها — غالبا — حرف من الحروف التالية (الهمزة — الألف — الواو — الياء) .

وقد كثر مجيء فِعلان وفُعلان جمعا كما نص سيبويه والمبرد والفراء وأبو حيان والصيمرى وابن يعيش والسيوطى وغيرهم من العلماء ولكن اختلفت نظرتهم إلى هذه الجموع من ناحية الكثرة والقلة والقياس والشذوذ. أما سيبويه فقد اكتفى بسرد الصيغ التي ورد جمعها على أحد الوزنين أو

عليهما معا سواء أكان المجموع اسما أم صفة موضحا كثرتها أو قلتها . وأما ابن يعيش فقد نص على أن فِعلان جاء جمعا لتسعة أوزان ، ونص أبو حيان على أن فِعلان جاء جمعا لثمانية عشر وزنا وسردها ذاكرا المفرد وجمعه ، ثم ذكر ما جاء جمعا على فعلان وهذا قليل غير أنه نص فيهما على كثير مما جاء شاذا . وأما ابن مالك فقد أفرد لكلا الوزنين كثيرا من أبيات الكافية والألفية ، أما السيوطى فقد ذكر لفِعلان أربعة أوزان هى فُعَل وفَعَل وفُعال ونُعْـ... ثم ذكر لفُعلان أربعة أخرى ونص على شذوذ الجمع على فِعلان وفُعلان فى البواقى .

وهذا الخلاف راجع فى رأيى إلى أن بعض الأوزان يكثر جمعها على فعلان أو فُعلان والبعض الآخر يقل فيها ذلك ، وهذا ما كان سببا فى مثل هذا الخلاف لذا فإنى أرى أن ما أورده ابن مالك وتابعه فيها أبو حيان أكثر دقة مما أورده ابن يعيش أو السيوطى وعلى ذلك فإنى أؤيد ما قاله أبو حيان لأنه لا يصادم قياسا ويعتمد على السماع الذى يدعم رأيه ، وهو لا يخالف ماذكره سيبويه وغيره من السابقين . وإليك الدراسة وقد قسمتها ثلاثة مباحث هى :

المبحث الأول فِعلان وماانفرد به .

المبحث الثانى : فُعلان وما انفرد به .

المبحث الثالث : ما جاء جمعا على فِعلان وفُعلان معا .



منهج البحث والدراسة

لكى تكون الدراسة مفيدة فقد سلكت فيها المنهج العلمى الذى يتعمق المسائل فيعطيها حقها بكل المقاييس العلمية ، وهذه لمحة سريعة عن الدراسة والمنهج الذى اتبعته فيها :

١ـ عرض كل صيغة على حدة فى مبحث مستقل يشمل جميع مفرداتها من الاسمية والمصدرية والجمع .

٢ ـ إيضاح ما يعرض للصيغة عند تصغيرها علما أو وصفا أو نكرة أو جمعا وأثر ذلك فيها من ناحية الأصالة والفرعية وحمل النظير على النظير وإيضاح أن ما أخذ من شىء يكون له حكم هذا الشىء .

٣ـ إيراد الصيغة من حيث كونها جمعا للتكسير مفيدا للكثرة أو القلة أو لهما معا وإيضاح ذلك فى صلب الدراسة لأن هذا هدفها والغرض من القيام بها .

٤ ـ جعلت الهوامش لتوضيح صيغ الجمع التى يأتى عليها الوزن المجموع على فِعلان أو فُعلان موضحا ذلك كثرة وقلة قياسا وشذوذا والهدف من ذلك ألا يظن ظان أن فِعلان أو فُعلان هو الجمع الأوحد فى هذا الوزن لذا كان الهامش مهما ومفيدا لتوضيح هذا الهدف وحصر أنواع الجموع فى كل وزن.

٥ ـ كثيرا ما تأخذ صيغة فُعلان شكل وصور فِعلان وذلك حفاظا على أصل حرف العلة فى مفرد الكلمة وبخاصة ما كان أجوف يائيا مثل بيضان وهى جمع على فُعلان فكان لزاما على اتباعا للمنهج العلمى أن يكون ذلك واضحا فى الدراسة حتى تؤدى الغرض المرجو منها .

٦ ـ قد يأتى المفرد على أكثر من وزن وذلك تبعا للهجة واستعمال اللغة وتكون المفرد من حروف متباعدة أو متقاربة المخارج مما يستوجب إيضاحا وهذا دور الدراسة وأساس العمل فيها ، لذا لزم النص على ذلك مع الإشارة إلى الأصل أو الأكثر استعمالا .

هذا هو منهج الدراسة والله نرجو كل التوفيق.

عبد العزيز على صالح رضوان

المبحث الأول

فِعلان وما انفرد به

فِعلان[١] : هذا الوزن كثر استعماله فى اللغة العربية ودار فى مفرداتها فجاء اسماً مفرداً بأنواعه العلم والصفة وللمصدر ، وجاء منه جمع التكسير الدال على الكثرة لأوزان مختلفة . وهذه أنواعه :

أولا : فِعلان الاسم المفرد المأخوذ من الثلاثى بزيادة الألف والنون جاء منه العلم نحو سرحان[٢] وضبعان[٣] وعمران[٤] . قال الله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين[٥] ـ إذ قالت امرأة عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محررا فتقبل منى)[٦] ومنه زمان[٧] وفرزان[٨]

---

(١) راجع فى ذلك كله الكتاب ٢ : ١٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٧٠ ، ٣٢٢ بولاق ٣ : ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٦٤٦ / ٤ : ٢٥٩ هارون المقتضب ٢ : ٢٦٤ - ٢٦٥ / ٣ : ٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٢٣٧ ارتشاف الضرب ١ : ٣٩ ، ٩٩ ، ١١٢ .

(٢) السرحان علم على الذئب ومنه فرس كالسرحان ، أساس البلاغة شرح ٢٩٢ .

(٣) الضبعان ذكر الضباع . قال الزمخشرى أخبث أنواع السباع . وتقول كأنه ضبعان أمدر بل هو منه أخبث ، أساس البلاغة ضبع ٣٧٩) .

(٤) عمران علم على رجل من بنى اسرائيل والد مريم أم المسيح عليه السلام وبه تسمى غيره .

(٥) سورة آل عمران ٣٣ .

(٦) سورة آل عمران ٣٥ .

(٧) زمان بكسر الزاى : أبو حى من بكر وهو زمان بن تيم الله بن ثعلبة ومنهم الفند الزمانى « صحاح زمن » .

(٨) الفرزان فارسي وهو الوزير من لعب الشطرنج « اللسان فرز » .

والنكرة عقيان[1] .

قال الشاعر :

كل قوم صيغة من آنك وبنو العباس عقيان الذهب

ثانياً : جاء منه اسم جنس مثل إنسان .

ثالثاً : فعلان[2] للمصدر : جاء فعلان مصدراً لأفعال على فَعل مثل حرمه حرمانا ووجد الشيء وجدانا وأتيته إتيانا وعرفه عرفانا . وليس منه التبيان وإنما هو على تفعال .

وجاء مصدراً لأفعال على وزن فَعِل مثل حسب حسبانا ورضى رضوانا ورئم رئمانا ولقى لقيانا وغشيه غشيانا ولوى[3] ليانا .

قال ذو الرمة :

تطيلين لياني وأنت مليئة وأحسن ياذات الوشاح التقاضيا

---

(١) العقيان ما يخرج من بطن الوليد بعد ولادته حين يسقى عسلا أو ماء مسكرا يقال فلان له عقيان ولا شيء له من عقيان ـ أي له طفلان وهو فقير أساس البلاغة عقى ٤٣١ .

(٢) راجع فى ذلك كله الكتاب ٢ : ٢١٥ ٢٤٥ بولاق ٤ : ٨، ٨٤ هارون ارتشاف الضرب ١ : ٢٢١ الشافية ١ : ١٥٩ .

(٣) لوى ليانا وليانا بكسر اللام وفتحها وقال بعضهم أصله الكسر ففتح للاستثقال وقد ذكره أبو زيد بكسر اللام ليان فأصله لويان قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق إحداهما بالسكون ثم أدغمت الياء فى الياء . قال فى اللسان « لوى » : قال الهيثم لم يجىء من المصادر على فعلان إلا ليان . وحكى عن أبى زيد ليان بالكسر لغية . الشافية ١ : ١٥٩ .

فِعلان[1] مصغرا : إذا أريد تصغير فعلان نظر إليه هل هو اسم أو وصف أو جمع وبناء على ذلك يعطى الحكم المستحق له .

فعلان العلم المرتجل : يصغر فعلان العلم على فعيلين بقلب ألفه ياء وكما قلبت فى جمعه ياء حيث جمع سرحان على سراحين ومثله ضباعين وفرازين وعليه فتصغيرها سريحين وضبيعين وفريزين فى سرحان وضبعان وفرزان .

فِعلان العلم المنقول : العلم المنقول من شىء حكمه حكم ما نقل عنه تقول فى سرحان سريحين . فالقاعدة التى اتفق العلماء عليها : أن كل ما قلبت ألفه ياء فى الجمع تقلب فى التصغير ياء أيضاً وما لم تقلب فى التكسير فلا تقلب فى التصغير . قال سيبويه : لو سميت رجلا بسرحان ثم صغرته لقلت سريحين لكون النون فى موقع لام سربال . وهذا قول يونس وأبى عمرو . ولو قلت سريحان لقلت فى رجل يسمى علقى عليقى . ثم قال : فالتحقير على أصله وإن لم ينصرف الاسم . وقال أبو حيان : وظربان قيل تصغيره ظريبان لقولهم ظرابى وحكى فى جمعه ظرابين ، فعلى هذا يكون تصغيره ظريبين . وقال ابن هشام الخضراوى : ينبغى لمن جمعه على ظرابى أن يصغره على ظريبين لأن الياء بدل من النون . وأما ورشان وكروان فقياسهما أن يكونا كظربان إذ لا يقع موقع نونه لام كما لم يقع موقع نون ظربان وسبعان ولكن جاء على هذا الوزن صفات مثل صميان وقطوان ولذا قلبت فى الاسم فقيل وريشين وكريوين .

فِعلان الجمع : إذا أريد تصغير فعلان جمع الكثرة نحو عقبان

(١) راجع فى ذلك كله الكتاب ٢ : ١٠٩ اولاق ٣ : ٤٢٢ ، ٤٢٣ هارون الشافية ١ : ١٩٨ ، ٢٠١ ارتشاف الضرب لأبى حيان ١ : ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٧٥ التبصرة والتذكرة للصيمري ٦٩٤ المقتضب للمبرد ٢ : ٢٦٤ .

فيجب رده إلى جمع قلته ثم يصغر . قال أبو حيان : فلو كان الذي تريد تصغيره جمع كثرة نحو : عقبان فلا تصغره على لفظه فتقول عقيبان ، وإن كان قد سمع فيه عقابين بل ترده إلى جمع القلة وهو أعقب وتصغره فتقول : أعيقب ، وأجاز الكوفيون تصغير جمع الكثرة إذا كان له نظير في الآحاد[1] كزعفران صغروه على زعيفران كعثيمان . ثم قال[2] : وإذا ورد وآخره ألف ونون مزيدتان ولم يعرف هل تقلب العرب ألفه أولا في التصغير ؟ حمل على باب غضبان وعثمان لأنه الأكثر .

فِعلان اسم الجنس ، مثل إنسان ، قال أبو حيان[3] : إنسان قياسه قياس ظربان لأنهم قالوا أناس وأناسين . وقياساً على قوله يقال : أنيسان وأنيسين لأنه قيل في ظربان ظريبان وظريبين لقولهم في جمعه ظرابى وظرابين .

فعلان والأوزان التي يجيء جمعا لها

الاسم الثلاثي لكثرته وسعة استعماله ولسهولة دورانه في اللغة كثرت أبنية تكثيره وشاعت ، ولذا نجدها مختلفة حتى لا يكاد يخلو بناء منها من الشذوذ . وفِعلان كثرت فيه زيادة النون كما كثرت زيادتها في فُعلان . وما خلا من هذه الزيادة من الأسماء والصفات فقليل .

وقد استعمل هذان الوزنان في جمع الاسم والصفات وكثر مجيء جمع الأسماء على فِعلان أكثر من مجيئها على فُعلان كثرة شاعت في أكثر من خمسة عشر وزنا جاء منها الجمع على فِعلان أو فُعلان وترجع هذه الظاهرة اللغوية إلى أن التكسير في الصفات ليس بقياس لشبهها بالأفعال وبابها أن

---

(١) راجع في ذلك الارتشاف ١٧٠ ، ١٧٥ .

(٢) المرجع السابق

(٣) ارتشاف الضرب ١ : ١٧٤ — ١٧٥

فجمع بالواو والنون فى المذكر نحو كاتبون وضاربون وبالألف والتاء فى المؤنث نحو كاتبات وضاربات . أما فى الاسم فقد كثر مجىء جمعه على فِعلان ، لذا قال أبو حيان[١] : فِعلان كثير فى الجمع ، فأما قولهم رجل عليان فقيل من قبيل الوصف بالاسم .

وقال ابن يعيش[٢] : وفِعلان مقارب فى الكثرة لفعول قالوا رئلان وصنوان وعيــدان وخربان وصروان فى جمع رأل وصنو وعود وخرب وصرد . وقالوا شيخان وضيفان على مثال رأل ورئلان . وقالوا فى الصفة وُغدان كما قالوا جحشان وعيد وعيدان فجاءت أمثلته على تسعة أبنية . أقول بل جاءت جمعاً لا كثر من خمسة عشر وزناً وهذا ما سوف تبينه الدراسة . وهذا ما دعا سيبويه إلى أن يقول[٣] : وهو كثير فيما يكسر عليه الواحد للجمع .

وقال ابن مالك فى شرح الكافية[٤] :

ومثلُ الكثرة فُعْل فُعُل ... فِعلان فُعلان وفعلى وفَعَل

فهما من أمثلة جموع الكثرة وشأنهما شأن مفردات اللغة فكما أن هناك ألفاظاً لزمت صورة واحدة فى الدلالة على المفرد والجمع جاءت فعلان للدلالة على المفرد والجمع ومثل لها ابن مالك بقوله : عفتان[٥] يقال رجل عفتان ورجال عفتان فهو فى الإفراد بمنزلة سرحان وفى الجمع بمنزله غلمان .

---

(١) ارتشاف الضرب ١ : ٣٩ .

(٢) شرح المفصل ٥ : ٤٠ وما بعدها .

(٣) الكتاب ٢ : ٣٢٢ بولاق ٤ : ٢٥٩ هارون .

(٤) شرح الكافية لابن مالك ٧٤٣ رسالة دكتوراه تحقيق الدكتور أحمد الرصد — كلية اللغة العربية بالقاهرة ولم يذكر ابن مالك مثله فى الألفية .

(٥) العفتان : الرجل القوى الجافى « اللسان عفت » .

وكما تنوب الصيغ عن بعضها فقد يستغنى ببعض أبنية الكثرة عن بعض أبنية القلة مثل صرد وصردان لذا قال ابن مالك (في الكافية والألفية معا)[1] .

وغالباً أغناهم فِعــلان في فُعل كقولهم صِردان

ففعَل يقتصر فيه غالباً على فِعلان كصُرد وصِردان .

وإليك الأوزان التي اطرد فيها الجمع على فِعلان وحده .

قال ابن مالك في شرح الكافية[2] :

فِعلان لاسم كفعال وفعَل وفُعْل الواوى عينا وفعَل

وفى فَعَال وفِعَال قد يرد كذا فَعِيل وفعول ووجد

فى فاعل وفِعْلة وفِعل وفُعْله فَعَلة وفَعْل

فى فَعَلان وفِعل قد نقل والثان نادر ولكن احتمل

وشرح ذلك فقال : فِعلان مقيس فيما كان من الأسماء الجامدة على :

فُعال : كغراب وغربان وغلام وغلمان .

أو على فُعَل : كصرد وصردان وجرذ وجرذان وخزز وخزان ـ ذكور الأرانب ـ .

واطرد فعلان أيضاً فى جمع ما عينه واو من :

فُعْل و فَعَل كعود وعيدان وحوت وحيتان وكوز وكيزان ونون ونينان (الحيتان) .

ومثال ذلك فى فَعَل تاج وتيجان وقاع وقيعان وخال وخيلان وجار وجيران .

---

(1) شرح الكافية ٧٤٥ وشرح الألفية لابن عقيل ١٧٤ ؛

(2) شرح الكافية ٧٦٢ - ٧٦٣ رسالة .

وقد يجمع عليه فعل صحيح العين مثل خرب ـ ذكر الحبارى ـ وخربان وأخ وأخوان .

وقد يجمع على فعلان أيضاً :

فَعال : كغزال وغزلان .

وفِعال : كصِوار ـ قطيع الوحش ـ وصِيران .

وفَعيل : كظليم وظلمان

فَعُول : كخروف وخرفان

فَاعِل : كحائط وحيطان .

فِعل : كقنو وقنوان .

فِعْلة : كنسوة ونسوان .

فَعْل : كعبد وعبدان وضيف وضيفان .

وفُعْلة : كبُركة[1] وبِركان .

فَعَلة : كقضفة وقضفان (الأكمة) .

وجمعوا أيضاً على فِعلان : فَعَلان كروان وكِروان وصَمَيان[2] وصِميان وقالوا : ضفنان جمع ضفن[3] . وقد أشار بقوله : والثانى نادر ولكن احتمل .

هذا ما أجمله ابن مالك وفيه صيغ مشتركة بين فِعلان وفعلان وإليك الدراسة المفصلة للأوزان التى جمعت على فِعلان :

---

(١) البركة بعض طير الماء : طائر أبيض والجمع برك وأبراك وبركان راجع اللسان (برك) سيبويه ٢ : ١٩٣ .

(٢) الصميان : الرجل الشجاع .

(٣) الضفن : الرجل الأحمق الجسيم

(فُعَل)[1] اختص هذا الوزن بنوع من المسميات وهو الحيوان مثل صُرد[2] ونُغر[3] وجمع القلة والكثرة منه صردان ونغران . قال سيبويه : وإن أرادوا أدنى العدد لم يجاوزوه واستغنوا به كما استغنوا بأفعل وأفعال فلم يجاوزوه فى القليل والكثير وذلك قولك صرد وصردان ونغر ونغران وجعل[4] وجعلان وخزز وخزان. وقال الصميرى : وفُعل بابه فِعلان فى القليل

(١) شذ من فعل ربع وأرباع ورباع ورطب وأرطاب ورطاب شبهوه بجمل وأجمال وعليه فليس لفعل إلا فعلان للقلة والكثرة وهذا معنى كلام سيبويه ونص كلام الصيمرى — راجع فى ذلك كله الكتاب ٢ : ١٧٩ بولاق ٣ : ٥٧٤ هارون التبصرة والتذكرة للصيمرى ٦٤٤ تحقيق فتحى على الدين - وهى لأبى محمد عبدالله بن على بن اسحاق الصيمرى من نحاة القرن الرابع الهجرى والكتاب طبع جامعة أم القرى ١٤٠٢ ه ١٩٨٢ م شرح الشافية ٢ : ٢٨٠ / ٢٨١ ٢ : ٩٩ ، ١٢٨ ابن يعيش شرح المفصل ٥ : ١٥ المقتضب للمبرد ٢ : ٢٠٢ الهمع للسيوطى ٢ : ١٧٨ .

(٢) الصرد طائر فوق العصفور . وقيل طائر ضخم الرأس نصفه أبيض ونصفه أسود ضخم المنقار قال الأزهرى يصطاد العصافير وفى الحديث الشريف نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل أربع النملة والنحلة والصرد والهدهد ويطلق على بياض فى ظهر الفرس من أثر الدبر (الحيوان ٢ : ٥٠ وما بعدها) .

(٣) النغر طائر كالعصفور أحمر المنقار ومؤنثه نغرة وأهل المدينة يسمونه البلبل وبتصغيره جاء الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم حيث كان لأبى طلحة الأنصارى ولد عنده نغر يلعب به فمات فقال « فما فعل النغير يا أبا عمير » (اللسان نغر) .

(٤) الجعل دابة سوداء من دواب الأرض (اللسان جعل) .

والكثير نحو جرذ[1] وجرذان وهبع وهبعان وضبع وضبعان[2]. وقال ابن يعيش: فإن قيل لم اختص فعل بفعلان قيل لوجهين:

أحدهما: أن هذا البناء كما اختص بضرب من المسميات وهو الحيوان ولزمه ولم يفارقه إلى غيره ولم يكن غيره من الأسماء كذلك فإنها لا تلازم مسمى خصوه بهذا الجمع كما خصوا بفعلى ما كان به آفة من نحو قتل ومرض ولا يجمع عليه إلا ما أصابته نحو جريح وجرحى وزمين وزمنى.

الوجه الآخر: أن يكون منتقصا من فَعال و فُعال، يجمع في الكثرة على فِعلان نحو غراب وغربان وعقاب وعقبان ومما يؤيد ذلك أن فُعَلا لا يكاد يجيء إلا مغيرا من غيره — أي معدولا عن غيره — نحو عمر وزفر فإنهما معدولان عن عامر وزافر، وكذلك فسق وخبث والمراد فاسق وخبيث، فلما كانا قد تغيرا عن فاعل وفعيل كان تغييره عن فعال أولى لأنه ليس بين البناءين إلا طرح الألف فهو أقرب إليه.

(فائدة) جاء لفظان مصغران لم يسمع لهما مكبر فألحقوهما بفُعل وجمعوهما على فعلان وهما (جميل[3] وكعيت[4]) قاسوهما على ما ورد له مكبر مثل

---

(١) الجرذ الذكر من الفيران وقيل الكبير منها.

(٢) الهبع الفصيل الذي ينتج في الصيف وقيل هذا آخر النتاج وسمي هبعا لأنه يهبع إذا مشى أي يمد عنقه ويتكاره ليدرك أمه. اللسان هبع.

(٣) الجميل طائر صغير يشبه العصفور قال في اللسان: جمل، قال سيبويه: الجميل البلبل لا يتكلم به إلا مصغرا فإذا جمعوه قالوا جملان - الكتاب ٢: ١٣٤ بولاق ٣: ٤٧٧ هارون.

(٤) الكعيت: هو البلبل، وقال المبرد شبيه بالبلبل وليس هو به. اللسان كعت.

صرد ونغر فقالوا جملان وكعتان كما قالوا صردان ونغران . وقدروا لهما مكبرا هو الجمل والكعت .

وإنما قدرا على هذا الوزن لأنه أقرب وزن مكبر من صيغة المصغر فلما لم يسمع لهما مكبر قدرا على أقرب الأوزان . ولم يقولوا إن جملانا وكعتانا جمع تكسير لجميل وكعيت لأن قياس المصغر أن يجمع سالما بالواو والنون لا جمع تكسير . وأقرب المكبرات إلى هذه الصيغة هي فعل فجمعا جمعها . كذلك فإن فعلا كالمنقوص — أو منقوص — من فعال كغراب وغربان فشبه به .

٢ — فَعول[1] : يجمع على فِعلان مثل خروف وخرفان وقعود وقعدان وعتود وعتدان قال سيبويه : فعول بمنزلة فعيل إذا أردت بناء أكثر العدد

---

(١) مما يشترك فيه المذكر والمؤنث لا يجمع بالواو والنون أو الألف التاء نحو صبور فى التكسير يجرى مجرى فعيل وذلك لاستوائهما فى العدد والحركات والسكون وليس بينهما فرق إلا أن زيادة فعول الواو وزيادة فعيل الياء وهما اختان فاذا أريد جمع القلة جمع على أفعلة مثل فعيل فتقول عمود وأعمدة . وفى جمع الكثرة تقول فعل مثل عمود وعمد مثل قليب وقلب ، وخالفت فعول فعيلا كما خالفتها فعال فقالوا ذنوب — الدلو — وذنائب كسروه بالزيادة . فأفعلة يشترك فيه خمسة أوزان هى زمان وأزمنة — حمار وأحمرة — غراب وأغربة — ورغيف وأرغفة عمود وأعمدة ، واشتركت فى فعل وهو القياس فى الكثير وقد جاء فى الأمثلة الخمسة فعال فعل فعال ، نحو قذال وقذل — مؤخر الرأس وموضع العذار من الفرس — حمار وحمر وقراد وقرد ، وكثيب وكثب وزبور وزبر . وقالوا قدوم وقدم . راجع فى ذلك كله الكتاب ٢ : ١٩٥ بولاق ٣ : ٦٠٧ ، ٦٠٨ هارون ابن يعيش ٥ : ٤٢ ، ٤٣ التبصرة والتذكرة ٦٦٤ — ٦٦٦ الشافية ٢ : ١٢٥ وما بعدها .

لأنه كفعيل فى كل شىء إلا أن زيادتها واو وذلك مثل عمود وخروف فإنك تكسره على فعلان وخالفت فعيلا كما خالفتها فعال فى أول الحروف.

٣ — فَعَال[1] نحو غزال وغزلان وليس من بابه ولكن لتشبيه فَعَال بفُعال كغراب وغربان.

٤ — فَعْـلة[2] نحو قضفة وقضفان.

٥ — فِعْلة[3] اسم جنس نحو نسوة ونسوان.

---

(١) فعال يطرد جمعه على أفعلة مثل زمان وأزمنة ودواء وأدوية ويغلب فيه فعل كقذال وقذل وفعول جمع كثرة عناق وعنوق — أنثى ولد المعز — وأفعل كأعنق راجع ارتشاف الضرب ١ :٢٠٧ الشافية ٢ : ١٢٦.

(٢) القضفة . الأكمة وتكسر أيضا فعلة على فعال نحو قصعة وقصاع . قال سيبويه . كل ما هو على فعلة من الأوصاف يكسر على فعال وعلى فعل نحو حلقه وحلق وفعول مثل بدرة وبدور وغلب فعال دون فعول لأنه أخف الوزنين . والأجوف الواوى على فعل كدولة ودول وليس قياس فعلة بل محمول على فعله وجاء فى ناقصه فعل كنزوة ونزى والأجوف اليائى فعل كضيعة وضيع . والمعتل ساكن العين بالالف والتاء مثل بيضة وبيضات وعيلة وعيلات والمعتل العين كدولة ودولات والصحيح مثل تمرة وتمرات راجع ارتشاف الضرب ١ : ٢٠٧ والشافية ٢ : ١٠٠ وما بعدها.

(٣) فعلة تكسر على فعل مثل كسرة وكسر وفعل مثل حلية وحلى والكسر فيها أجود . قال سيبويه والجمع بالألف والتاء قليل فى فعله نحو رشوة رشوات وفعل مثل لحية ولحى وبالألف والتاء مثل قيمة وقيمات وفعال مثل حقة وحقاق وفعول مثل لقحه ولقوح وأفعل مثل نعمة وأنعم . راجع فى ذلك ارتشاف الضرب ١ : ٢٠٧ الشافية ٢ : ١٠٤.

٦ ـ فعلة[1] نحو بركة وبركان .

٧ ـ فَعَلان[2] وندر فيه مجيء فعلان نحو كروان وكروان .

المبحث الثاني

فُعلان[3] وما انفرد به

نجد فعلانا أنفرد بأمور كما انفرد فعلان بأمور أخرى وإن كان فُعلان أقل من فِعلان في هذا لأنه انفرد في الصفات التي يكثر جمعها جمع تصحيح بعكس الاسم . وقد جاء فُعلان اسما مفردا ومصدرا وجمعا وهذه مواضع فُعلان :

أولا : فُعلان الاسم مثل عثمان والصفة مثل خمصان وعريان ، قال أبو حيان : وزن رمان وعنوان فعلان كسلطان . وفُعلان العلم ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون ويتصرف إذا أريد به نكرة نحو مررت بعثمانَ وبعثمانٍ آخر ، فالألف والنون مزيدتان لأن الألف تزاد إذا كان قبلها أكثر من أصلين ، وشرط بعضهم لزيادة النون ألا يكون ماقبل الألف مضعفا وأن يكون قبلها ثلاثة أحرف نحو مُرّان وخُلان . وضم

---

(١) فعلة يجمع بألف وتاء كخطوة وخطوات ويجمع على فعل نحو غرفة وغرف وهو قليل وعلى فعال نحو برقة وبراق وهو كثير فى المضاعف مثل قبة وقباب وفى الأجوف فعل مثل سورة وسور الفعول شاذ مثل حجزة وحجوز .
راجع ارتشاف الضرب ١: ٢٠٧ الشافية ٢ : ١٠٥ وما بعدها .

(٢) راجع فى ذلك الكتاب ٢ : ١٩٩ بولاق ٣ : ٦١٧ هارون ارتشاف الضرب ١ :٢٠٧ .

(٣) راجع فى ذلك الكتاب ٢ : ١٠١ ، ١٠٢ بولاق ٣ : ٤٠٦ هارون ارتشاف الضرب ١ : ٣٩ ، ١٠٢ ، ١١٢ التبصرة ٥٥٦ – ٥٥٧ المقتضب ٢ : ٢٦٤ .

بعضهم إلى هذا ألا يكون مضموم الأول نحو رمان، والصحيح أنه لا يشترط في الحكم بزيادة النون ألا يكون ما قبل الالف أكثر من أصلين وإنما لا يجب الحكم بزيادتها أو أصالتها إلا بدليل، وعليه فنون رمان أصلية لقولهم مررت بأرض رمنة، ونون دهقان وشيطان لقولهم تدهقن وتشيطن.

قال سيبويه: فأما دهقان وشيطان فلا تجعلهما زائدتين فيهما، لأنهما ليس عليهما ثبت ألا ترى أنك تقول تشيطن وتدهقن وتصرفهما.

جمعه: قال سيبويه[1]: أما عثمان ونحوه فلا يجوز فيه أن تكسره لأنك لا توجب في تحقيره عثيمين فلا تقول عثامين فيما يجب له عثيمان ولكن عثمانون كما يجب له عثيمان وعريان إلا أن تكسر العرب شيئاً منه على مثال فعاعيل فيجيء التحقير عليه. وعليه فجمعه بالواو والنون علماً أو صفة فإن قصد تكسيره جمع جمع تكسير.

فُعلان[2]: اسم الجنس مثل عثمان ـ فرخ الحبارى ـ وسعدان ـ نبت ـ وتمران جمع لتمر ولقمان جمع لقم.

فُعلان[3] المصدر: جاء فعلان مصدراً لأفعال على فعل نحو شكر شكرانا، وغفر غفرانا، ورجح رجحانا.

وجاء من فعل نحو لقي لقيانا.

قال سيبويه[4]: «وقد جاء على فعلان نحو الشكران والغفران، وقالوا

---

(١) الكتاب ٢ : ٣٥٠ بولاق ٤ : ٣٢١ هارون.

(٢) التبصرة ٦٥٦، ٦٨٢.

(٣) راجع الكتاب ٢ : ٢١٥، ٢٩٧، ٢٤٥ بولاق ٤ : ٨، ١١، ٨٤ ، ١١١ هارون.

(٤) الكتاب ٢ / ٢١٥ بولاق ٤/٨ هارون.

الشُّكور كما قالوا الجحود فإنما هذا الأقل نوادر تحفظ عن العرب ولا يقاس عليها » .

فُعلان[1] مصغراً : إذا أريد تصغير فعلان نظر إليه بحسب دلالته ، ولذا اختلف تصغيره علماً مرتجلا أو منقولا وصفاً أو جمعاً ولكل حكمه وإليك حكم تصغير فعلان :

فُعلان : العلم المرتجل إذا صغر فُعلان العلم المرتجل بقيت ألفه ولا تقلب ياء فتقول فى تصغير عثمان وعمران : عثيمان وعميران وذلك لأنه لا يجمع على فعالين — جمع تكسير — وإنما يجمع بالواو والنون لذا قال سيبويه : «عثمان يجب له عثيمان لأن أصل هذا أن يكون الغالب عليه باب غضبان — ولو سمى رجل بمصران ثم صغرته ، فإنك تقول مصيران ولا يلتفت إلى أصله لأنه صار علماً ولا يلتفت إلى جمعه على مصارين لأنك تحقر المصران كما تصغر القضبان فلما صار اسما جرى مجرى عثمان لأنه قبل أن يكون اسما لم يجر مجرى سرحان .

أقول يرى سيبويه أن فُعلان العلم المنقول له حكم العلم المرتجل فتسلم ألفه ولا تقلب ياء ، وهذا عكس ما جرى على فِعلان العلم المنقول فإنه ينظر إلى أصله أما المنقول فى فُعلان فينظر إلى وضعه بعد النقل ولا ينظر إلى أصله وهذا هو الأصح ويؤيده السماع فيما نقل عن فعلان الاسم .

أما أبو الحسن الأخفش فيصغر مصران علماً لمذكر على مصيرين ناظراً فيه إلى أصله المنقول عنه والصحيح مصيران كمذهب سيبويه

---

(١) راجع فى ذلك الكتاب ٢ : ١٣٥٠ بولاق ٤ : ٣٢١ الضرب ١ : ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٨٩ الشافية ١ : ١٩٦ ، ١٩٧ والتذكرة ٦٩٤ .

أما العلم المنقول عن الصفة مثل سلطان مسمى به فإنه يصغر على سليطين وذلك قياساً على سرحان وانسان مسمى بهما فكما يقال سريحين وأنيسين . وعلل أبو حيان لذلك بقوله : لأن نون سلطان وعثمان فى موقع لام زلزال ، وعليه فهو يرى أن العلم المنقول يأخذ حكم ما نقل عنه كما هو الشأن فى فعلان ، والذى يؤخذ من تمثيل سيبويه أنه يجعل ذلك فى الصفة وحدها وليس فيما نقل عن الإسم ، ولذا صح ما ذهب إليه الأخفش وأبو حيان فى مثل سلطان سليطين أما مثل مصران فتصغيره على مصيران كما ذهب إليه سيبويه .

فعلان اسم الجنس : أما عثمان اسم جنس – فرخ الحبارى – فيصغر على عثيمين ومثله سعدان – نبت – سعيدين بقلب ألفه ياء لأنهما اسما جنس وليس أصلين لسعدان وعثمان علمين بل اتفق العلم المرتجل واسم الجنس .

قال سيبويه : أما عثمان ونحوه فلا يجوز فيه أن تكسره لأنك توجب فى تحقيره عثيمين فلا تقول عثامين ، ومثلهما تمر وتمران ولقمان فيصغر على تميرات ولقيمات .

فعلان الجمع : إذا أريد تصغير فعلان الجمع فإنه لا يصغر على لفظه بل لابد أن يرد إلى جمع قلته (أفعلة) فتقول فى مصران أميمرة ، واختلف فى وزنه فمذهب أبى الحسن أنه (مفعل) من صار يصير وأن جمعه مصران على سبيل الشذوذ ، ومذهب الفارسى : أنه فعيل وجمعه مصران مقيس[1] .

---

(١) راجع ارتشاف الضرب ١ : ١٨٩ أساس البلاغة ٥٠٦ قال الزمخشرى مصران جمع مصير ، وقيل : المصارين لم يثبت .

فُعلان الوصف : إذا صغر فعلان الوصف أخذ حكم العلم المرتجل ولذا يصغر سلطان وعريان على سليطان وعريان .

فُعلان جمع كثرة : جاء جمع الكثرة على فعلان كثيراً ، قال سيبويه[١]: وأما فُعلان فنحو حملان وسلقان إذا جاوزوا به أدنى العدد . فإذا لم يجاوزوا أدنى العدد قالوا أحمال وأسلاق . وقال ابن مالك[٢] .

. . . . وللفعال فعلان حصل

وشاع في حوت وقاع مع ما ضاهاهما وقل في غيرهما

وقال في شرح الكافية[٣] :

لفعل أسما وفعيل وفعل غير معل العين فعلان حصل

في فاعل وماله فعلاء من أفعل وفي فعال أيضاً قد يعن

فعلة كذا وفعل . . . .

ثم قال في الشرح[٤] : فُعلان مقيس فيما كان من الأسماء الجامدة والجارية مجراها على :

فَعْل : مثل ظهر وظهران وبطن وبطنان وعبدان وسقبان .

فعيل : كقضيب وقضبان وكثيب وكثبان ورغيف ورغفان وقفيز وقفزان .

---

(١) الكتاب لسيبويه ٢ : ١٧٧ بولاق ٣ : ٢٧٠ هارون وراجع ابن يعيش ٥ : ١٧ .

(٢) ألفية ابن مالك ٦٧ مطبعة صبيح وشرح ابن عقيل على الألفية — مطبعة عيسى الحلبي ١٧٦ .

(٣) شرح الكافية ٧٦٢ رسالة .

(٤) شرح الكافية ٧٦٣ — ٧٦٤ رسالة .

فَعَل : صحيح العين كذكر وذكران وجذع وجذعان وحمل وحملان[1].

فاعل كحاجز وحجزان وراكب وركبان وشاب وشبان . قال الشاعر :

وقد أراهن عنى غير صداد   أبصارهن إلى الشبان مائلة (بسيط)

وفى أفعل فعلاء كأسود وسودان وأعمى وعميان .

وفى فعال كحوار وحوران وزقاق وزقان .

ويقل كقضفة وقُضفان ، ويقال أيضا قِضفان .

وفى فِعَل كذئب وذؤبان ، وعن هذه الأوزان قال فى الألفية .

وفعلا : اسما وفعيلا وفَعَل   غير معل العين فعلان شمل

وهكذا لا نجد الشمولية فى الألفية كما وجدناها فى الكافية . وإليك الدراسة المفصلة لهذه الأوزان الخاصة بفُعلان :

١ — فُعُل[2] مثل جنب حكي فيها جناب وجنبان .

٢ — (أفعل)[3] الصفة يجمع على فعلان كثيراً نحو أحمر وحمران

---

(١) علق محقق شرح الكافية بقوله : ذكر ابن مالك هنا وفى شرح عدة الحافظ ٥٢٩ أن فعلانا يطرد فى جمع جذع . وذكر فى التسهيل ٢٧٦ أن فعلانا يحفظ فى جذع قال الأشمونى ٤ ١٣٨ لأنه صفة الكافية ٧٦٣ رسالة .

(٢) فعل فى الصفات عاية فى القلة ولا يكسر إلا على أفعال مثل جنب وأجناب وإنما اختاروه لخفته ، وحكى فيه جناب . لذا لم يذكره سيبويه ولا ابن مالك وذكره الرضى فى شرح الشافية ٢ : ٢١٠

(٣) أفعل نوعان اسم ووصف فالاسم يجمع على أفاعل نحو أحوض وأحاوص وأرنب وأرانب ، وإنما جمع على ذلك لأنه فى العدة كالأربعة فجمع جمعه وإن كانت الهمزة زائدة فى الوزن إلا أنه كالملحق بالأربعة . وماكان أوله همزة زائدة من الأسماء فجمعه على أفاعل وإن اختلفت حركاته لا يختلف بناء =

وأبيض وبيضان وأسود وسودان ، قال الشاعر :

ومعزى هدبا يعلو ... قران الأرض سودانا

وهذا الوزن (أفعل) لا يجمع بالواو والنون إلا فى الضرورة كقول حكيم بن عياش الكلبى (المعروف بحكيم الأعور) أحد شعراء الشام :

فما وجدت بنات ابنى نزار ... حلائل أحمرين وأسودينا(٢)



جمعه وهو من باب أحمر لجمعه فعل نحو أحمر وحمر ولكن لما جعل أفعل فعلاء اسما جاز جمعه على افاعل كأفعل الاسمى وجاز جمعه على فعل نظرا إلى الأصل ، ويجمع على أفعلون إذا كان للعاقل وعلى أفعلات إذا كان علما على مؤنث . وإذا سمى بصفة رجل مثل أسعد صار اسما جامدا وجمع جمع الأسماء مثل أسعد وأساعد ، وجمع أيضا جمع سلامة لزوال الوصف عنه إلا إذا لمح فيه معنى الوصفية فيأخذ حكمها .

أما أفعل الوصف فيجمع على فعلان (موضع الدراسة) وعلى فعل والوصف إما أن يكون على أفعل فعلاء أو أفعل فعلى والأول أظهر فى باب الصفة لصحة تقديره بالفعل وعليه فله فى الجمع ثلاثة أوزان فعل وفعلان وأفاعل إذا أريد به التفضيل نحو أفضل وأفاضل . راجع فى ذلك ابن يعيش ٥ : ٦٢ ، ٦٣ شرح الشافية ٢ : ١٦٨ ، ١٧٠ التبصرة ٦٧٢ .

(٢) نسبه ابن عصفور فى المقرب ٢ : ٥٠ للكميت وهو لحكيم يهجو مضر وخص من بينهم الكميت بن زيد الأسدى وامرأته راجع شرح الكافية ٢ : ١٦٩ الشافية ٢ : ١٧١ شرح شواهد السيرافى ٥ : ١٩٤ ابن يعيش ٥ : ٦٠ الخزانة ١ : ٨٦/٣ . ٣٩٥ الهمع ١ : ٤٥ التبصرة ٦٧٢ الاشمونى ١ : ١٣٢ .

المبحث الثالث

الأوزان التي جاء جمعها على فُعلان وفِعلان

في المبحثين السابقين أوردنا ما انفرد فيه فِعلان مفردا وجمعا وما انفرد به فُعلان مفردا وجمعا وفي هذا المبحث نورد الأوزان التي جاء فيها جمع التكسير عليهما معا. غير أن فِعلانا يكثر في أوزان ويقل في أخرى وأن فُعلانا يكثر أيضا في بعض الصيغ، وقد يتساويان. وقد يكون فِعلان في الأصل فُعلانا كسرت فيه الفاء حفاظاً على الياء، وذلك فيما كان أجوف يائيا، ولا يحدث العكس فلا يضم فِعلان حفاظا على الواو بل يبقى على كسره وتقلب الواو ياء وذلك كثير شائع.

وإليك أوزان المفردات التي جمعت على فِعلان وفُعلان مع الدراسة المفصلة والمقارنة.

(فَعَل)(١) وينقسم بحسب وروده إلى أقسام:

---

(١) فعل يجمع جمع قلة على أفعال في الأجوف وفي غيره نحو جمل وأجمال وجبل وأجبال وتاج وأتواج. وقد جاء جمع قلته على أفعل نادرا مثل زمن وأزمن وجبل وأجبل ويجوز أن يكون أزمن جمع زمان كأمكن في مكان. وقد جاء في الأجوف اليائي أنيب، وفي الواوي أدور وأنور وقال يونس: إذا كان فعل مؤنثا بغير تاء لجمعه على أفعل هو القياس. كما أن فعيلا وفعالا إن كانت مؤنثة فقياسها أفعل كما يجيء، قال سيبويه. بل أفعل فيه شاذ وإن كان مؤنثا، ولو كان قياسا لما قيل رحى وأرحاء وقدم وأقدام وغنم وأغنام. وجمع الكثرة منه على فعال وفعول في غير الأجوف. والفعال أكثر وقد تزاد التاء مثل الحجارة والذكارة والذكورة لتأكيد الجمعية. أما الاجوف فقياسه فعلان. وجاء فيه فعل مثل الدور والسوق

القسم الأول : الأجوف والقياس فى جمعه فِعلان مثل تاج وتيجان وجار وجيران وقاع وقيعان وساج[1] وسيجان .

وقد علل سيبويه لمجيء الأجوف على فِعلان بقوله[2] : ولم يقولوا فعول كراهة الضمة مع الواو والواو التى بعدها والضمة التى قبلها وجعلوا البناء على فِعلان وكل فيه الفعال لأنهم ألزموه فِعلان فجعلوه بدلا من فعال ، ولم يكسروه على فعول وفعال لأنه معتل أسكنوا عينه وأبدلوا منها ألف ولم يخرجوه عن بناء قد بنى عليه غير المعتل وانفرد به كما انفرد فعال ببنات الواو .

القسم الثانى :

غير الأجوف وقد جاء منه فِعلان إلا أنه أقل من الأجوف ومنه شبث[3]

والنيب استثقلوا تكسيره على فعول وقد جاء عليها فى شووق ونيوب وليس فعول فيه مطردا بل بابه فعل كما مر . وجاء فعل فى غير الاجوف مثل أسد ووثن . ولم يات فعال فى الاجوف . وجاء منه فعلة نحو نيمه وأخولة . وفعلى كحجلى وهو شاذ ولم يأت فيه : لا هذا . راجع فى ذلك الكتاب ٢ : ١٧٧ ، ١٨٦ هارون٢: ٥٧٠ . ٩٥٧ هارون الشافية ٢: ٩٥،١١٧ المقتضب ٢ ١٩٨ الكامل١ : ٥٤ التبصرة ٦٤٦ الهمع ٢: ١٧٨ .

(١) الساج يطلق على الشجر وصنعت سفينة نوح عليه السلام من الساج وهو خشب سود رزان لا تكاد الارض تبليها . والسيجان تطلق على الطيالسه المدورة الواسعة وساج الكرم ما أحيط به وسوجت على النخل والكرم (أساس البلاغة سوج ٣١٢) .

(٢) الكتاب ٢ : ١٨٦ بولاق .

(٣) الشبث دويبة ذات ست قوائم طوال صفراء الظهر وظهور القوائم سوداء الرأس زرقاء العينين ويقال تشبث به وشابثه (أساس البلاغة شبث٣٢٩) .

وشيذان وخرب[1] وخربان وبرق[2] وبرقان وورل وورلان وفتى وفتيان وفي مثل هذا صح مجيء الجمع على فِعلان وفُعلان نحو حمل وحملان وسلق وسلقان وذكر وذكران. قال سيبويه[3]: وقد يجيء إذا جاوزوا به أدنى العدد على فِعلان وفُعلان أما فِعلان فنحو خربان وبرقان وورلان وأما فعلان فنحو حملان وسلقان.

القسم الثالث:

فعل للمؤنث من هذا الباب يجمع جمع قلة على أفعل مثل دار وأدور. أما جمع الكثرة فإنه يجمع على فعل مثل دار ودور وقال بعضهم يجمع على فعلان فيقال ديران كما قالوا نار ونيران فشبهوه بقيعان وخيران. قاله سيبويه[4].

القسم الرابع:

فعل الصفة. الغالب في تكسير فعل في الصفات أن يكون على فعال وقد جمعوه على ما جمعوا عليه فعل وقد اتفقا فيه كما اتفقا في الأسماء نحو كاب وكلاب وجمل وحمال وأما فِعلان وفُعلان فنحو إخوان وذكران وذلك لاستعمال أخ وذكر استعمال الأسماء لأنها بمنزلة خربان وحملان. أقول فعل في الصفات جاء على حرفين بعد حذف لامه سواء عوض عنها بالتاء أم لا، لذا قال سيبويه[5]: فبنات الحرفين تكسر على قياس نظائرها التي

---

(١) الخرب ذكر الحبارى ويطلق على الشعر يكون في الخاصرة ووسط المرفق (أساس البلاغة خرب ١٧٧).

(٢) البرق هو الحمل وزنا ومعنى.

(٣) راجع الكتاب ٢: ١٧٧ بولاق ٣: ٥٧٠ هارون.

(٤) الكتاب ٢: ١٨٧ بولاق ٣: ٥٩١ هارون.

(٥) الكتاب ٢: ١٩٠، ١٩٢ بولاق ٣: ٥٩٨ هارون الشافية ٢: ١٩٩.

لم تحذف وبناث الحرفين قليل قالوا إموان جماعة الأمة كما قالوا إخوان ، لأنهم جمعوها كما جمعوا ما ليس فيه الهاء ، قال القتال الكلابي[1] :

أما الإماء فلا يدعونني ولداً إذا ترامى بنو الاموان بالعار

وقد أورد المبرد[2] البيت برواية ثانية :

أنا ابن أسماء أعمامي لها وأبي إذا ترامى بنو الاموان بالعار

ثم قال: فالإموان جمع أمة وأصل أمة فعلة وليس شيء من الأسماء على حرفين إلا وسقط منه حرف يستدل عليه بجمعه وتثنيته أو بفعل إن كان مشتقا منه لأن أقل الأصول ثلاثة أحرف ولا يلحق التصغير ما كان أقل منها ، فأمه قد علمنا أن الذاهب منها واو بقولهم إموان . وعلمنا أن أمة فعلة متحركة بقولهم في الجمع آم وإماء ثم قالوا إموان كما قالوا في المذكر للمنقوص إخوان واستوى المذكر والمؤنث لأن الهاء زائدة كما استويا في فعل تقول : جفنة وجفان . قال الله تعالى (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب)[3] ومن أنشد أخوان واحتج بحملان فقد غلط لأن هذا إنما يحمل على ما كان معتلا مثله نحو أخ وإخوان . وروى أبو زيد : أُخوان قاله المبرد وعلق على تلك الرواية بقوله : فالى هذا ذهبوا والقياس المطرد لا تعترض عليه الرواية الضعيفة ومثل ذلك إموان وأُموان .

(فعل)[4] الاسم الأجوف وغيره يجمع جمع كثرة على فعلان وهو قليل

---

(١) رواه أبو علي القالي في أماليه ٢: ٢٢٩ برواية المبرد وأمالي ابن الشجري ٢ ٥٣ والشافيه ٢ : ٩٦ ، ٩٨ واللسان (أم ٤٧٧) وديوان القتال ٥٤ .

(٢) الكامل للمبرد ١ : ٥٤ .

(٣) سورة سبأ ١٣ .

(٤) فعل في الغالب يجمع على فعال أما الأجوف اليائي فيغلب فيه أفعال مثل شيخ وأشياخ وجاء على فعول مثل شيوخ في الصفات والأسماء مثل كعب وكعوب إلا أن الاسم أقعد في التكسير فالتوسع فيه أكثر ولذا كثر فيه فعول

ومنه حجل وحجلان ورأل[1] ورئلان وبرق[2] وبرقان وتاج وتيجان ونار ونيران وقاع وقيعان وجحش وجحشان وعبد وعبدان وخرب[3] وخربان وخيل وخيلان وفتى وفتيان . وروى حَشّ وحشان فيكون جمع فعل لأنه لغة فى الحُش ، ومن الأجوف الواوى مثل نور ونيران وقوز وقيزان . قال سيبويه : ونظيره من غير هذا الباب وجذ[4] ووجذان فلما بنى عليه مالم يعتل فروا إليه . أى حملوا عليه المعتل المثال .

وأما فُعلان منه فنحو ظهر وظهران وثغب[5] وثغبان وبطن وبطنان .

ولو سمى رجل بصفة فان حكمه يكون حكم الاسماء دون نظر إلى الأصل .

(فَعْل)[6] الصفة . الغالب فى الأجوف اليائى من الصفات أن يجمع على أفعال

= وقل فى الصفات . وجاء فيه فعلة كوصلة وفعلة كشيخة وفعل نحو كث — جمع كث : كثيف اللحية . وثط : جمع ثط (من لا شعر له على عارضه) .

راجع فى ذلك الكتاب ١ : ٢٠٤ ، ٢ : ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٥ بولاق ٣ : ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٤ ، ٥٨٧ ، ٦٢٦ هارون ابن يعيش ٥ : ١٧ ، ٢٤ المقتضب ٢ : ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٣ التبصرة والتذكرة ٢ : ٦٤٢ ، ٦٤٤ شرح الشافية ٢ : ٩١ ، ١٩٦ ، ١١٧ الهمع ٢ : ٦٨٧ .

(١) الرأل ولد النعام (أساس البلاغة رأل ٣١٢) .

(٢) البرق : ما يلمع فى السماء بضوء شديد مبهر من أبرقت السماء (صحاح فنا) .

(٣) الخرب ذكر الحبارى (اللسان خرب) .

(٤) الوجذ نقرة فى الجبل يجتمع فيها الماء (الصحاح وجذ) .

(٥) الثغب مسيل الوادى .

(٦) الأصل فى الصفات ألا تكسر لمشابهتها الأفعال وعملها فيلحق الجمع بأواخرها ما يلحق بأواخر الفعل وهو الواو والنون فيتبعه الألف والتاء لأنه =

مثل شيخ وأشياخ وقد جاء فِعلان فى الأجوف وغيره فقالوا شيخان وضيف وضيفان ووغد[١] ووغدان وقالوا وُغدان بالضم كما قالوا ظهران وشبهوا وغدان بعبد وعبدان قاله سيبويه ويجوز أن يكون ضيفان وشيخان فى الأصل فُعلان كسرت الفاء لتسلم الياء. وقاله شارح الشافية.

(فاعل) ينقسم إلى نوعين فاعل الاسم وفاعل الوصف وإليك كل نوع :

(فاعل)[٢] الوصف وهو الأصل لأنه مشتق لهذا الغرض وقد جاء الجمع منه على فُعلان مثل سال وسلان وراكب وركبان وحائر وحوران وراع ورعيان وشاب وشبان وصاحب وصحبان وشبهوه بالاسم حيث قالوا فالق[٣] وفلقان وحاجر[٤] وحجران وعار وعريان وجاء أيضا على فِعلان مثل جان

= فرعه وأيضا تتصل الضمائر المستكنة بها فيجب أن تكون بصورة تدل على تلك الضمائر وليس فى التكسير ذلك . وقد جمع بعضها جمع تكسير على فعال

(١) الوغد الأحمق الضعيف العقل . والوغد قدح من سهام الميسر لا نصيب له (لسان أساس البلاغة حمق) .

(٢) قياس فاعل الصفة فى الجمع فواعل وهو قياس لا ينكر وقد جاء على فواعيل باشباع الكسر مثل طوابيق ودوانيق وخوانيم وليس بمفرد ويكسر على فعال مثل صاحب وصحاب وراع ورعاء لأنهم أجروا فاعلا مجرى فعيل وقد أجازوا فى فعيل الاسم فعالا نحو فصيل وفصال فأجازوا ذلك فى فاعل لأن فعيلا يجمع عليه مثل كريم وكرام . والغالب فى فاعل الصفة أن يجمع على فعل مثل شاهد وشهد وغائب وغيب وصائم وصيم كسرت الفاء لأجل الياء وغاز وغزى وفعال كزوار وغياب وفعله مثل عجزة وفسقة وقتلة وكفرة وبررة وغرنة ، ويجمع كثيرا على فعل مثل شرف وفعلاء كجهلاء وشعراء .

(٣) فالق المكان المستدير ليس فيه نبات .

(٤) الحاجر الأرض المستديرة .

وجِنان وقال بعضهم حيران كما قالوا جنان وكما قالوا غائط وغيطان وحائط وحيطان قلبوا الواو ياء حيث وقعت الواو بعد كسرة فالأصل فُعلان مثل شبان وزعيان ورهبان قال الله تعالى « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون »[1] وقال الشاعر :

وما سبح الرهبان فى كل بيعة أبيل الابيلين المسيح بن مريما

وفُعلان أكثر من فِعلان لأنه محمول على فعيل والباب فى فعيل نحو جريب وجربان وكثيب وكثبان وفعلان فيه قليل نحو ظليم وظلمان وإذا قل فى الأصل كان فيما حمل عليه أقل فمن كسره على فواعل جمعه جمع الأربعة نزل الزائد فيه منزلة الأصل ، ومن كسره على فُعلان وفِعلان فعلى حذف الزوائد وجمعه جمع الثلاثى نحو حملان ورئلان .

(فاعل)[2] الاسم إذا انتقل فاعل من الوصف إلى الاسم فإنه يجمع فى

---

(١) سورة المائدة ٨٢ .

(٢) فاعل إذا سمى به كراكب البعير وفارس المختص بركوب الفرس وراع المختص برعى نوع مخصوص فليس له صفة العموم ومثله فى ذلك أكيله ونطيحة وقتوبة وحلوبه فيكسر على فعال كرعاء وصحاب وذلك لأن فاعلا شبه بفعيل حين جمع على فعلان فيجمع مثله هذا الجمع قال سيبويه ولا يجوز فى هذا الوصف الغالب فواعل كما كان فى الاسم الصريح لأن له مؤنثا يجمع على فواعل ففرقوا بين جمع المذكر وجمع المؤنث وشذ فوارس وقال المبرد فواعل الغلب أصل وأنه فى الشعر شائع حسن قال الفرزدق :

وإذا الرجال رأوا يزيد رأيتهم

خضع الرقاب نواكس الأبصار

وقال شارح الشافية لا دليل لهم فيما ذكروا وقالوا كاثبه « اسم ما بين كتفى الفرس أمام السرج » وكواثب ولا خلاف بين المذكر والمؤنث فى الاسم =

الغالب على فُعلان مثل حاجر وحجران وحائر وحوران وفالق وفلقان في الاسم الصريح ، وذلك أن فاعلا شبه بفعيل حين جمع على فعلان مثل جريب وجربان . أما واد فلم يجمع على فعلان أو فعلان لاستثقال الضم والكسر على الواو فكرهوا ذلك وجمعوها على أودية ولم تجمع على فواعل لئلا تجتمع واوان قاله الصيمرى .

الثالث :

(فعال)(١) الاسم إذا أريد جمعه جمع كثرة فإنه يكون على فِعلان نحو غراب وغربان وعقاب وعقبان وخراج وخرجان وبغاث وبغثان وغلام وغلمان

= لأنه لا يلتبس وأجر ألف التأنيث مجرى التاء فجمعوا على فاعلاء فقالوا نافقاء وقاصعاء . وجاء على أفعلة مثل واد وأودية . راجع فى ذلك الكتاب ٢ : ١٩٨ بولاق ٣ : ٦١٤ ، ٦١٥ هارون المقتضب ١ ١٢١ ٢ ٢١٩ .الشافية ٢ : ١٥٥ - ١٥٧ التبصرة ٦٦٧ ابن يعيش ٥ : ٤٧ ، ٥٣ ، ٥٥ .

(١) إذا أريد جمع فعال جمع قلة فإنه يجمع على أفعلة على تكسير فعال لأنه ليس بينهما إلا ضم الفاء وذلك نحو غراب وخراج تقول أخرجة وأغربة أما غلام فإنه جمع على غلمة فاستغنوا به عن أغلمة وهو من أبنية القلة وربما رد فى التصغير إلى الباب فقيل أغيلمة . وقالوا فى المضاعف ذباب وأذبة ومثله حوار وأحورة . وقالوا عقاب وأعقب وذباب وأذبة راجع فى ذلك كله : الكتاب ٢ : ١٠١ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ٢٠٧ بولاق ٣ : ٦٠٤ ، ٦٠٣ ، ٦٠٧ ، ٦٣٤ هارون الشافية ٢ : ٩١ ، ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ابن يعيش ٥ : ٤١ المقتضب ٢ : ٢١٠ التبصرة ٦٥٩ ، ٦٦٠ الهمع ٢ : ١٧٨ .

وذباب وذبان وقراد وقردان لأن أمنوا التضعيف ، وقالوا حوار[1] وحيران كغراب وغربان ، والذين قالوا حوار يقولون حيران وصوار وصيران جعلوا هذا بمنزلة فعال فاتفقا فيه كما اتفقا في جمع القلة . قال السيرافي حوار فيه لغتان حُوار وحِوار وكذلك صُوار وصِوار فلغة الضم توجب أن يكون جمع الكثرة على فعلان ولغة الكسر توجب أن يكون على فعل فاتفقوا في هذين الوزنين على لغة الضم فقالوا صيران وحيران كما أن فعالا وفعالا اتفقا في أدنى العدد على أفعلة .

ويلاحظ في هذا الجمع أن فعالا المؤنث مثل عقاب قد حمل على فعال للمذكر مثل غراب فقيل عقبان وغربان . قال ابن يعيش : وإنما قالوا في جمع الكثرة فعلان مثل غربان وغلمان لأن ألفه مدة زائدة فلما حذفت صار كأنه غرب وغلم مثل صرد وجرذ فكما قالوا صردان وجرذان قالوا غلمان وغربان وهذا يعني أن فعالا مثل فعل زيدت الألف عليه فجمع جمعه . وجلال يجمع جمع كثرة على جلان لأن فعالا في الأسماء إذا جاوز الأفعلة إنما يجيء علمته على فعلان ، وقال سيبويه[2] : فعليه تقيس على الأكثر .

وعليه الغالب في جمع فعال أن يجمع على فِعلان وهو بابه في التكثير الغالب .

وقد جاء على فُعلان حُوران وزُقان في حوار وزقاق وقال الصيمري ومنه ذُبان[3] والباقي جاء على فِعلان أقول : روى في هذه الأمثلة كسر الفاء أيضا

---

(1) الحوار ولد الناقة ساعة ولادته وقيل إلى أن يفصل عن أمه وفي المثل حرك لها حوارها تحن . « اللسان حور » .

(2) الكتاب ٢ : ١٠١ بولاق ٣ : ٦٠٤ هارون .

(3) الذبان جمع ذباب بدون التاء فلا يقال جمع ذبابة فهو جمع لاسم الجنس الجمعي .

وهذا مارواه الصيمري .

(فُعال) الصفة مثل شجاع شجعاء وشجعان قال سيبويه[1] فعال بمنزلة فعيل لأنهما اختان في بعض المواضع نحو طوال وطويل وبعاد وبعيد فيما كان بمعناه وعديله فجمع على فعلان وفعلاء كما يجمع فعيل عليهما .

والرأى أنهمامتقاربان لأن فُعالا يعتبر مبالغة في فعيل في المعنى ، فطوال أبلغ من طويل وتزداد مبالغته بتشديد العين فتقول طوّال . وقال سيبويه[2] : وإذا كسرت الصفة على شيء قد كسر عليه نظيرها من الأسماء كسرتها إذا صارت اسما على ذلك وذلك شجاع وشجعان مثل زقاق وزقان ، وفعلوا ذلك بالصفة إذا صارت اسما .. فإذا قالوا شقر أو شقران فإنما يحمل على الوصف .

الرابـع :

(فعيل)[3] الاسم مثل فعال في أن الزيادة فيه مدة ثالثة وفي عدد

---

(١) الكتاب ٢ : ٢٠٧ بولاق ٣ : ٦٣٤ هارون .

(٢) الكتاب : ١٠١ بولاق ٣ : ٤٠٤ هارون .

(٣) فعيل الاسم يجمع جمع قلة على أفعلة مثل فعال وفعال لأنهن أخوات في الزنة و الحركات والسكون وكلهم بجيء الياء التي في فعيل لتحق الثلاثي بالرباعي لم بجيء الالف التي في فعال ـ فعال للالحاق كذلك ومثال جمع فعيل قولك رغيف وأرغفة وربما جمع جمع قلة على فعلة مثل صبي وصبية ، على أفعال مثل يمين وأيمان كأنهم حذفوا الزوائد وكسروا الثلاثي . فاذا أريد الكثرة جمع على فعل نحو قضيب وقضب ومثله نذر ولذ رلد . وقالوا نصيب وأنصباء فجمعوه على أفعلاء كأنهم شبهوه بالصفة حيث قالوا شقي وأشقياء وتقي وأتقياء لانهم يجمعون عليه ما كان معتلا أو مضاعفا وجاءوا بهذا البناء في الكثير على منهاج بناء القلة لانه لا فرق بينهما إلا بابدال تاء التأنيث بغيرها .

وإذا جاء فعيل بمعنى مفعول فيجمع على فعلى نحو جريح وجرحى وقتيل وقتلى وشذ قتلاء وأسراء لأنهم شبهوه بظريف وظرفاء والباب فعلى لان قتيلا

الحروف وجمع قلته كجمع القلة فيه ويجمع جمع كثرة على فُعلان وفُعل إن أردت أن تكسره كما كسرت عمرا وذلك نحو قضيب وقضبان ورغيف ورغفان وجريب[1] وجربان وكثيب[2] وكثبان وقليب[3] وقلبان وحزان وهو في الغلبة كفعل. قال ابن يعيش هذا بابه وعليه قياس ما جهل أمره وماعدا ذلك فشاذ يسمع ولا يقاس عليه. وقال سيبويه: وأكثر مايكسر عليه هذا: الفِعْلان والفُعْلان والفُعُل.

وقد جمع على فِعلان وهو قليل أيضا قالوا ظليم[4] وظلمان وقضيب وقضبان وفصيل وفصلان وعريض وعرضان وصبي وصبيان وحزيز وحزان شبهوه بفعال وكسروه تكسيره مثل غراب وغربان. وقال بعضهم ضرير وضِرّان والضم فيه أشهر.

= بمعنى مقتول ولمؤنثه ثلاثة أوزان فعل مثل ظريفة وظراف وصبيحة وصباح وفعائل صبائح وصحائح وجمع الأسماء صحائف وسفائن وفي المذكر صفي وأصفياء وخلاء مثل فقيرة وفقراء — وفقيرة وفقير وفقراء ومثله خليفة وخلائف وخلفاء وهو مثل فقراء وسفهاء والخليفة لا يكون إلا مذكرا ويحتمل أن يكون خلائف جمع خليف. راجع في ذلك الكتاب ٢ : ١٠٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٨ بولاق ٣ : ٤٠٣ ، ٥ ٦ ٦٣٥ ابن يعيش ٥ : ٥١ ; ٥٢ الشافية ٢ : ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٣ ، ٢١٠ التبصرة ٦٨٧ المقتضب ٢ : ٢٠٧.

(١) الجريب: المزرعة والوادي ومكيال يسع أربعة أقفزة ومقدار معلوم من الأرض يساوي حاصل ضرب ٦٠ — ٦٠ ذراعا «لسان جرب».

(٢) الكثيب: ما اجتمع واحدودب من الرمل «لسان كثب».

(٣) القليب البئر «لسان قلب».

(٤) الظليم: ذكر ولد النعام.

فعيل الصفة[1]: يكسر على فُعُل وعلى فُعلان مثل ثنى ـ الأصل فيه ضم النون وكسرت حتى لاتقلب ياؤه واوا ـ ويجمع على ثنيان شبهوا الصفة بالاسم نحو جريب وجربان ومنه شجيع وشجان ومصير ومصران . وقالوا خصى وخِصيان شبهوه ظليم وظلمان .

الخامس: فِعْل[2] وقد يجمع على فِعلان قليلا وذلك فى نحو رئد[3] ورئدان كما قالوا صنو وصنوان قال الله تعالى « وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد »[4] ومثله

---

(١) راجع الكتاب ٢ : ١٩٣ بولاق ٣ : ٦٤ هارون ابن يعيش ٥ : ٤٧ .

(٢) فعل يجمع فى القلة على أفعال الصحيح والاجوف وغيرهما وربما جاء على أفعال للقلة والكثرة معا كأخماس وأشبار وأستار قال سيبويه (٢ : ١٧٩ ـ ١٨٠) وفى الكثرة على فعول وفعال والفعول أكثر وربما اقتصروا على واحد منهما فى القليل والكثير معا . فان كان أجوف يائيا لزمه الفعول مثل القيول ومثله فى الصحيح اللصوص ولا يجوز الفعال كما مر فى فعل . وإن كان واويا لزمه الفعال ولا يجوز الفعول مثل ريح ورياح كما ذكر فى فعل ثم قال : هذا الذى ذكرناه فى فعل هو الغالب وقد يجىء على أفعل للقلة كأرجل وأذؤب وعلى فعلة كقردة وجاء على فعيل كضريس .

راجع الكتاب ٢ : ١٨٠ بولاق ٣ : ٥٧٥ ، ٥٧٦ هارون التبصرة ٦٤٧ الشافية ٢ : ٩٣ المقتضب ٢ : ١٩٥ الهمع ٢ : ١٧٨ .

(٣) الرئد فرخ الشجرة .

(٤) سورة الرعد ٤ والصنو : الاخ الشقيق والابن والعم والشىء يخرج مع آخر من أصل واحد .

قنو وقنوان وبعض العرب بضم فاء (صُنوان[1] وقُنوان)[2] واللغة الأفصح بالكسر كما جاء في القرآن الكريم ومنه زق وزقان .

ومثال فُعلان منه قولهم زق وزقان جعلوه كذؤان وصرمان[3] ومنه شِقذان وشقذان - ولد الحرباء - جعلوه كثغب وثغبان قاله سيبويه .

السادس :

(فُعْـل)[4] إذا كان أجوف ولا يكون إلا واو يا فقياس جمعه على فِعلان وقد انفرد به وهو في ذلك يجرى مجرى فَعَـل وقد انفرد به فِعلان وهكذا فرقوا بين فعل اليائى وفعل الواوى ، ووافق فَعـلا فى جمع الكثرة كما وافقه جمع القلة فقالوا حوت وحيتان وعود وعيدان ونون ونينان وثور وثيران وكوز وكيزان وغول وغيلان .

وجاء على فُعلان فى غير المعتل ومنه قولهم لما حَشّ[5] وحِشان ويجمع

---

(١) قال سيبويه ٢ : ١٨٠ بولاق ، وقال بعضهم : صنوان وقنوان كقولهم ذؤبان .

(٢) القنو من التمر بمنزلة العنقود من العنب الصحاح (قنا) .

(٣) الصرم القطع وقالوا تركته بوحش الأصرمين بمفازه ليس فيها إلا الذئب والغراب (أساس البلاغة صرم ٣٥٤) .

(٤) فعل يجمع جمع قلة على أفعال مثل كوز وأكواز وهو القياس فأجرى مجرى فعل والأصل ألا يكون فى غير المعتل كما غلب على فعل من بنات الواو الفعال فلذلك فرقوا بينه وبين فعل من بنات الياء كما فرقوا بين فعل من بنات الياء وفعل بنات الواو ووافق فعـلا فى الأكثر كما وافقه فى الأقل .

راجع فى ذلك الكتاب ٢ : ١٨١ ، ١٨٨ بولاق ٣ : ٥٩٣ ارون الشافية ٢ : ٩٤ ، ٩٥ شرح المفصل لابن يعيش ٥ : ٢١ المصـبـع ٢ : ١٧٨ التبصرة ٦٤٧ .

(٥) الحش : البستان (اللسان حشش) .

على حُشان بضم الفاء . قال سيبويه : حُشان يصح أن يكون جمع حش بفتح الفاء لأنه لغة فى الحش بالضم ، وقال ابن يعيش حملوا فعلا ساكن العين على فُعَل فجمعوه على فُعلان فقالوا حش وحشان وصرد وصردان ونغر ونغران . كما قالوا فى فَعْل من بنات الواو ثور وثيران وقوز وقيزان كما جاء فى الصحيح عبد وعبدان ورأل ورئلان .

من الدراسة التفصيلية والمقارنة اتضحت لنا النتائج التالية :

أولا : ١ ـ أن فِعلان قد انفرد جمعا للأوزان التالية :

(ا) فُعَل الاسم نحو صرد وصردان .

(ب) فَعَال نحو غزال وغزلان .

(ج) فَعُول نحو خروف وخرفان .

(د) فعلة اسم جنس نحو اسوة واسوان .

(هـ) فِعْلة نحو قضفة وقضفان .

(و) فَعَلان نحو كروان وكروان .

(ز) فُعْلة نحو بركة وبركان .

٢ ـ أن فُعلان قد انفرد جمعا للأوزان التالية .

(ا) فى فُعُل وصفا مثل جنب وجنبان .

(ب) أفعل وصفا مثل أسود وسودان .

٣ ـ أن فِعلان وفُعلان قد اشتركا فى جمع الأوزان التالية :

(ا) فَعَل الاسم والوصف نحو ورل وورلان وحمل وحملان أخ إخوان وأخوان .

(ب) فَعْل الاسم والصفة نحو عبد وعبدان بطن وبطنان ضيف وضيفان ووغد ووغدان ،

(جـ) فاعل الاسم والوصف نحو راع ورعيان جان وجنان حائر وحوران وواد ووديان .

(د) فُعال وفِعال الاسم والصفة غراب وغربان حوار وحوران وحيران وعقبان وشجاع وشجعان .

(هـ) فعيل الاسم والصفة قضيب وقضبان وشجيع وشجعان وظليم وظلمان .

(و) فِعْل الاسم والصفة نحو صنو وصنوان رزق ورزقان ثغب وثغبان .

(ز) فعل الاسم والصفة نحو حوت وحيتان وحش وحشان .

ثانياً : أن فِعلان غالب فى جمع الأسماء وكان انفراده فيها فقط ، وأن فُعلان عندما انفرد كان انفراده فى الصفات ، وعند اشتراكهما كان ذلك فى الأوزان التى تجمع بين الأسماء والصفات .

ثالثا : وضحت الدراسة مدى الصلة الوثيقة بين الوزنين والدليل على ذلك أنهما اشتركا فى أكثر الأوزان دورانا بين جمع الأسماء والصفات وأن انفرادهما كان فى أوزان اختصت بالدلالة على الاسمية كما فى فِعلان أو الوصفية كما فى فُعلان .

رابعا : أن مفردات اللغة فى حاجة ماسة إلى الدراسة الصرفية المقارنة حتى نستطيع القياس عليها فى إطار من التوافق اللغوى بين القديم والحديث وبخاصة أن متطلبات العصر تفرض علينا ذلك بدليل أن كثيرا من الألفاظ الصرفية صار متحفيا لا وجود له فى الاستعمال اللغوى حتى مع أدق الأساليب العربية وأوثقها وقد اقتصر البحث فيه بالرجوع إلى معاجم اللغة التى صارت حافظة له وعلينا أن نستفيد منه دراسة وقياسا والله الموفق .

* * *

مراجع البحث

١ – ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبى حيان تحقيق د مصطفى النماس طبع ١٩٨٦ .

٢ – اساس البلاغة للزمخشرى - دار صادر بيروت طبع١٣٨٥-١٩٦٥ .

٣ ألفية ابن مالك .

٤ – الأمالى الشجرية [لابن الشجرى] .

٥ – أمالى القالى [لأبى على القالى] طبع السلفية ١٣٢٤ هـ .

٦ التبصرة والتذكرة لأبى محمد عبد الله بن إسحاق الصيمرى تحقيق د/ فتحى على الدين طبع جامعة أم القرى ١٤٠٢ - ١٩٨٢ م .

٧ – خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر البغدادى طبع السلفية .

٨ – ديوان القتال الكلابى .

٩ – شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك وبحاشية الصبان وشرح العينى للشواهد .

١٠ – شرح ألفية ابن مالك لابن عقيل وبهامشه شرح السيوطى [البهجة الرضية] طبع عيسى الحلبى .

١١ شرح الشافية الرضى الاستراباذى تحقيق الأستاذ الزفزاف وآخرين طبع دار الكتب العلمية بيروت ١٣١٥ - ١٩٧٥ .

١٢ – شرح الكافية الشافية لابن مالك تحقيق الدكتور أحمد الرصد رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية .

١٣ – شرح المفصل لابن يعيش طبع السلفية .

١٤ – الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية .

١٥ – الكامل للمبرد تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته دار نهضة مصر .

١٦ – الكتاب لسيبويه طبعة بولاق وطبعة وتحقيق هارون.

١٧ – لسان العرب لابن منظور طبع بولاق .

١٨ – المقتضب للمبرد تحقيق الشيخ عضيمة طبع ١٣٩٩ .

١٩ – المقرب لابن عصفور .

٢٠ – همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطى طبع دار المعرفة بيروت .



فتنة المستعربين فى قرطبة

ا. د. عبد العزيز عنيم

لم تعرف الأندلس منذ الفتح الإسلامى لها على يد موسى[1] بن نصير ومولاه طارق بن زياد طعما للهدوء والاستقرار، فقد اشتعلت[2] فيها الفتن وتأججت الثورات والانتفاضات، وكانت أشبه بشىء بالقدر التى لا تنفك عن الغليان، ومرجع هذا فيما أرى إلى أسباب أهمها أنها لم تكن بعد الفتح الإسلامى لها مسكناً لشعب واحد ولا موطناً لأمة واحدة وإنما سكنتها طوائف شتى وجماعات مختلفة، كان فيها البربر الذين نزحوا إليها من المغرب. وكان فيها العرب الذين مزقتهم العصبية وباعدت بينهم الطائفية، فمنهم القيسى واليمنى ومنهم الحجازى والشامى، وكان لكل جماعة من هذه الجماعات مطامعها فى الملك وأحلامها فى الرياسة والحكم، أضف إلى هذا كله أصحاب البلاد الأصليين[3] وحتى هؤلاء فإنهم لم يكونوا جميعاً يداً واحدة ولا قلباً واحداً وإنما كانوا جماعتين يجمع بينهما الدم ويفرقهما الدين، فقد كان منهم المسيحيون الذين ظلوا على دينهم لم يفارقوه وهؤلاء هم المستعربون، وكان منهم المسلمون وهؤلاء طائفتان، إحداهما الذين فارقوا النصرانية إلى الإسلام اقتناعاً به

---

(١) الطبرى تاريخ الامم والملوك جـ ٨ ص ٧٥ ط دار العلم بيروت.

(٢) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الاندلس — تحقيق ابراهيم الابيارى — دار الكتاب الاسلامية — القاهرة ط ١ — ١٤٠٢ هـ، ص ٦٠ — ٦١.

ابن الاثير الكامل فى التاريخ. دار الكتاب العربى بيروت ١٤٠٠ هـ جـ ٢ ص ٣٦٠ وما بعدها. المقرى: نفح الطيب جـ ٣ ص ٢٢ - ٢٣.

(٣) الأمويون إمراء الاندلس الاول ص ٣٠٩ ط دار النهضة العربية — د/ الشعراوى أحمد ابراهيم.

أو طمعاً فى مناصب دولته ، والثانية وهم المولدون الذين اختلطت فيهم دماء العرب بدماء الجوارى والاماء من سكان البلاد الأصليين ، فإذا وضعت إلى جانب هذه الطوائف والجماعات طائفة اليهود الذين كانوا يعيشون على حبك المكائد ونسج المؤامرات تبين لك كيف أن سكان هذه البلاد قد كانوا مستعدين بطبيعتهم للعيش تحت أسداف الفتن وبين رياح الانقسامات والاضطرابات ، وإن الحديث ليطول إذا نحن حاولنا استقصاء الفتن والثورات التى اشتعل لهيبها فى هذه البلاد ، ولهذا فإننا سوف نقتصر على واحدة منها وحسب وهى ثورة المستعربين فى قرطبة على أساس أن هذه الثورة هى أكثر الثورات خطراً وأعمقها أثراً وأكثرها دوراناً على الألسنة والأقلام لا سيما فى الأوساط المسيحية المتعصبة التى بالغت فى الكتابة عنها والثناء على مشعليها والمشاركين فيها ، وقد بدأت فتنة المستعربين فى قرطبة فى العام الخامس والثلاثين بعد المائتين واستمرت حتى العام السادس والأربعين بعد المائتين ، كذلك ، واستنفدت جهود أميرين من أمراء الأندلس فى هذه الفترة وهما عبد الرحمن الأوسط وابنه محمد ومرجع قيام هذه الفتنة فى تصور الكتاب الغربيين إلى أسباب :

أحدها : هذا الاضطهاد الذي كان يصب على رؤوس المسيحيين عامة والمسيحيين القرطبيين خاصة .

ثانيها : هذا الحظر الذى فرض على النصارى والذى حرم عليهم مزاولة طقوسهم الدينية إلا خفية وبين جدران الكنائس ولا مبرر لهذا الاضطهاد والحظر إلا تأييد الحركات القومية والانعطاف مع الحروب المسيحية التى لم يكن يهدأ لظاها بينهم وبين المسلمين .

ثالثها : هذه الضرائب الفادحة التى كانت تفرض على أهل الذمة والتى لم يكونوا يؤدونها إلا على حساب رزقهم ومعاشهم .

رابعها : فرض العوائد والأعراف الإسلامية على النصارى ولا سيما الختان الذى لم يأمرهم به دينهم ولا جرت به عوائدهم وتقاليدهم .

وثم سببان آخران لا سبيل إلى إغفالهما ولا إلى غض الطرف عنهما وهما :

١ — الاحتقار الذى كان من العرب لغيرهم من الاعاجم واعتقادهم أنهم من طينة غير طينتهم وأنهم لم يخلقوا إلا لخدمتهم وقضاء حوائجهم .

٢ — وهذه الزعامات التى أشعلت الحماس فى نفوس المستعربين والتى لم تأل جهداً فى اذكاء روح العداوة للإسلام والمسلمين على السواء ومن زعماء هذه الثورة على سبيل المثال الفارو وايلوخيو[1] وقد كان أحدهما يهودياً ملأ الحقد قلبه وكان الثانى مسيحياً أعمى الكفر بصيرته .

والذى ينظر فى هذه الأسباب التى ساقها هؤلاء الكتاب يتبين له أن الهدف من إيرادها هو تبرير فتنة المستعربين فى قرطبة وإيجاد العلل والبواعث التى تنفى الجريمة والاثم عن زعمائها والمشاركين فيها وتؤكد أنهم إنما كانوا يدفعون ظلماً صب على رؤوسهم ويدرؤون ضيماً استشرى فى بلادهم والحق أن هذه الأسباب شىء وأن الصواب والواقع شىء آخر ، فالاضطهاد[2] الذى يدعيه هؤلاء الكتاب لاوجود له لا فى هذه البلاد ولا فى غيرها والمنصفون منهم يقررون أن سماحة العرب ورحمتهم وحسن معاملتهم لأبناء البلاد التى

---

(١) Dozy : Ahirtory of the Moslems in Spain pp 268—269.

Leui - Pronencal : Histaire de J'Erpogne Muslmans, Paris, 1950 - Voll2. pp 225-226. p 243.

(٢) ستانلى لين بول : العرب فى أسبانيا ص ٣٧—٣٩.

دورثى لورد : أسبانيا شعبها وأرضها ترجمة طارق فوده — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — ص ٥٠ سنة ١٩٦٥ .

لفتوحها قد كان ولا يزال مضرب الأمثال وأن هذا السلوك الذى شاع عنهم قد أسهم فى فتوحاتهم المختلفة وأن الشعوب التى ارتفعت على ربوعها الويتهم قد أحسنوا استقبالهم وسهلوا عليهم مهمتهم وذلك حتى يتخلصوا من النير الذى كان يقع عليهم من أبناء جلدتهم ومن مستعمريهم على السواء وما يقال فى الظلم والاضطهاد يقال مثله فى الحظر فقد [1] أجمع المؤرخون على أن العرب قد أحسنوا معاملة أهل الذمة وأعطوهم حريتهم كاملة ولم يتدخلوا لا فى طقوسهم وعباداتهم ولا فى قضاياهم وأحكامهم فى رعاياهم ، وبالنسبة للسبب الثالث وهو فداحة الضرائب [2] والمكوس التى فرضها العرب على أهل القبة فى الأندلس فإن التاريخ شاهد على أن العرب لم يكونوا يأخذون من الذميين سوى الجزية وحتى هذه فانهم كانوا يأخذونها من أجل الدفاع عنهم والخدمات التى كانت تؤدى لهم وكانوا يراعون فيها أحوال الشعوب والظروف التى كانوا يعيشون فيها وأقصى ما فرضوا من الجزية هو ثمانية وأربعون درهماً للقادرين وأربعة وعشرون لمتوسطى الحال واثنا عشر درهما لمن هم أقل ، وما أظن أن هذا القدر الذى لا يتجاوز أربعة دراهم يدفعها الفتى فى كل شهر واثنين يدفعها متوسط الحال ودرهماً واحد يدفعه الفقير يمثل عبئا يرهق الشعوب ويكلفهم مالا يطيقون فإذا أضفت إلى ذلك أن العرب قد كانوا يعفون من هذه الجزية النساء والصبيان والشيوخ ومن هم فى مثل ضعفهم من

---

(١) ستانلى لين بول : العرب فى أسبانيا ١ ص ٣٨ .

آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة محمد أبو ريدة دار الكتاب العربى ، بيروت ط ٤ ١٩٦٧ ص ٩٥ .

(٢) السير توماس ارنولد : تاريخ الدعوة للاسلام ترجمة د . حسن إبراهيم حسن د . عبد المجيد عابدين . اسمعيل النحراوى مكتبة النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٧٠ ص ١٥٩ - ٩٧٠ .

ذوى العادات اتضح لك أن هذا الاتهام قائم على غير أساس وقول هؤلاء الكتاب أن العرب لم يكونوا يساوون بينهم وبين غيرهم فى الحقوق والواجبات صحيح غير أنه قد كان فى صالح غير المسلمين فان المسلم قد كان يدفع الزكاة ويشارك فى الجندية ويحمل السلاح دفاعاً عن البيضة أما الذمى فلم يكن يطلب منه غير هذا القدر الضئيل من المال أما الانخراط فى الجيش ودفع ضريبة الدم فى سبيل حماية البلاد فقد كان ذلك مقصوراً على المسلم.

ويبقى فرض العوائد والأعراف الإسلامية على أهل الذمة وهذه فرية فإن المسلمين لم يطلبوا من غيرهم أن يشاركوهم فى شىء من ذلك وكل ما وقع هو أن الذميين فى الأندلس قد بهرتهم سماحة العرب فأحبوهم وصاهروهم وتكلموا لغتهم وقلدوهم فى كل شىء حتى فى الختان [١] الذى لم تجر به عوائدهم، ولا أمرهم به دينهم وصفوة القول أن الأسباب التى ساقها هؤلاء الكتاب غير صحيحة وأنها لم تثبت للنقد المنصف والحوار الخالى من الهوى والغرض والسبب الحقيقى فى تصورى لهذه الفتنة هو اقبال المستعربين فى قرطبة وغيرها إلى اللغة العربية وتكريس الوقت والجهد لدراستها والنسج على منوال الفحول من خطبائها وشعرائها فى الوقت الذى هجروا فيه الكتب الدينية واللغة اللاتينية ولم يعودوا يفكرون فيهما مما أثار ثائرة رجال الدين ودعاهم إلى معالجة هذا الأمر فى سرعة والبحث الجاد عن الوسيلة التى تصرف هؤلاء المستعربين عن اللغة العربية وتعيدهم مرة أخرى إلى الكتاب المقدس ولغته اللاتينية.

وكان أكثر رجال الدين تحمساً لهذه القضية وعملا من أجلها رجلان أحدهما يهودى وهو (الفارو) وثانيهما مسيحى وهو (ايلوخيو) وقد انعقد بينهما صداقة صحيحة قربت كلا منهما إلى صاحبه ويقول المؤرخون إن

(١) توماس أرنولد: تاريخ الدعوة للاسلام ص ١٦٠.

الرجلين قد بدءا طريقهما بتأليف قصائد من الشعر باللغة اللاتينية (١) لها وزن القصائد العربية وقوافيها غير أن هذه الوسيلة لم تجد فى صرف المستعربين إلى اللغة اللاتينية وتوافرهم على دراستها والتبريز فيها وأمام هذا الاخفاق عمد الفارو وايلوخيو إلى وسيلة أخرى وهى الطعن فى الإسلام والنيل من النبى عليه الصلاة والسلام وإيهام المستعربين فى قرطبة وغيرها أن هذا العمل قربى إلى الله وأن الموت فى سبيله شهادة تكفل لصاحبها السمعه الحسنة فى الدنيا والخلاص من الخطيئة فى الآخرة وراح الرجلان كلاهما يعزفان على هذا الوتر حتى استقطبا إليهما عدداً من المسيحيين المتهوسين وهكذا راحا ينفخان فى جمر العداوة حتى توقد وتضرم وحتى تهيأ الجو لفتنة عارمة لم يجن منها المستعربون غير الألم والندم .

ويقول المؤرخون إن هذه الفتنة قد بدأت فى العام الخامس والثلاثين بعد المائتين وفى عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط وكانت هذه البداية على شكل محاورة قامت فى أحد الميادين العامة بين يرفكتوس وعدد من المسلمين وكانت فى أول الأمر ودية حول مزايا كل من عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام غير أن الكاهن يرفكتوس لما لزمته الحجة وأعوزه الدليل طفق يسب محمداً ويلعنه ويقول فيه ما هو برىء منه وتطورت المحاورة إلى مشادة وقبض على يرفكتوس ولما مثل أمام القاضي وكان قد أثر فيه كلام الفارو وايلوخيو أصر على ما قاله فى الإسلام وفى نبيه عليه الصلاة والسلام وأمام هذه القحة التى لا مبرر لها لم يجد القاضى بدا من اعدامه وقد نفذ هذا الحكم فى اليوم الأول من شوال من العام الخامس والثلاثين بعد المائتين وقد كان

---

(١) توماس أرنولد : تاريخ الدعوة للاسلام ، ص ١٦٠

(٢) Framcirca Siwovt : Historia da Los Manonales de Espna Amsterdam 1967. pp 381 — 383 .

لإعدامه ضجة فى الأوساط المسيحية عامة وفى المستعربين فى قرطبة خاصة وانتهز الفارو وايلوخيو هذه الفرصة فكشفا من دعايتهما ضد الإسلام وتحريضهما على النيل من النبى عليه الصلاة والسلام وبعد هذا الحدث بثلاثة عشر شهراً أعدم قسيس آخر اسمه أسحاق وأقبل المسيحيون المتهوسون على تقليد هذين الكاهنين والنسج على منوالهما فكثر سب النبى صلى الله عليه وسلم والنيل من دينه فى الميادين العامة فى قرطبه وتوالت الأحكام بالإعدام على هؤلاء المتهوسين المجانين الذين خيل إليهم أن هذا السباب فضيلة ينال صاحبها الشهادة وتفتح له من أجلها أبواب الجنة ولم يقتصر هذا الهوس الدينى على الرجال وحسب وإنما شارك فيه النساء كذلك ، والمؤرخون يذكرون أن صبيه من المولدين أسمها فلورا قد أثرت فيها دعاية الفارو وايلوخيو فهجرت بيتها المسلم ولجأت إلى أسرة مسيحية وراحت تسب محمداً ودينه وقد بحث عنها أخوها [1] حتى عثر عليها وصحبها إلى القاضى الذى حاول جاهدا أن يثنى عنانها عن هذا الهوس وأمام عنادها وأصرارها لم يجد بد من الحكم بأعدامها وثم صبية أخرى أسمها ماريا قد نسجت على هذا المنوال نفسه ولقيت نفس المصير الذى لقيته فلورا من قبلها وأمام هذا الخطر الذى أستشرى أمره واشتعل شرره هرع فريق من عقلاء المستعربين الذين أدانوا هذا الشغب وأستنكروه إلى عبد الرحمن الأوسط وطلبوا منه أن يتلافى الامر قبل تفاقمه وعلى الفور أمر عبد الرحمن فانعقد المجمع المسيحى فى قرطبه حضره جميع أساقفة الأبرشيات فى لأندلس وأسندت رياسته إلى ريكافريد أسقف مدينة أشبيلية وكان يمثل الحكومة الاموية قومس بن أنطونيان المسئول عن الشئون المالية . وقد كان يحظى بثقة الجميع وبعد أن استمع المجمع إلى ممثل الحكومة الذى شجب هذا الهوس وحذر من عواقبه ودعا

(١) الأمويون . امراء الأندلس الأول مرجع سبق ذكره ص ٣٠٩ - ٣١٢ .

ودعا إلى توجيه النصح للمسيحيين أن يستجيبوا لداعى العقل ويقلعوا عن الهوس الذى لن يؤدى إلا إلى اتساع الهوة بينهم وبين المسلمين ، أتخذ المجمع قراره بشجب هذه الحركة واعتبارها حركة انتحارية لا يؤيدها الدين ولا يصف أصحابها بغير التطرف والهوس ودعا المسيحيين إلى الكف عنها والانصراف عن الداعين إليها ، ووافق الأساقفة جميعاً على هذا القرار ما خلا رجلا واحداً وهو أسقف قرطبة . وقد كان هذا القرار جديراً أن يدفع للمستعربين إلى التعقل والهدوء ، ولكن ايلوخيو قد راح ينفخ النار فى الهشيم فشجب قرار المجمع ونعت أصحابه بالجبن والخوف ، واندفع المستعربون فى الطريق الذى رسمه لهم هذا الكاهن وصديقه الفارو وتجمع منهم فريق فى أحد المساجد[1] فى قرطبة وأخذوا يسبون الإسلام وينالون من النبى عليه الصلاة والسلام .

ولم يجد القضاة بداً من الحكم على هؤلاء المتهوسين بالإعدام ومات عبدالرحمن بعد تنفيذ هذا الحكم بأيام فهلل لموته المستعربون وزعموا أن هذا هو انتقام السماء وأن الله قد أدال لشهدائهم من المسلمين فى شخص هذا الأمير وألقى ايلوخيو ورفاقه فى غياهب السجون وهدأت الفتنة قليلا فأفرج الأمير محمد بن عبد الرحمن عن هذا الكاهن ورفاقه وعينه أسقفاً لمدينة طليطلة غير أن حقده الأسود وعداوته التى استشرت فى أعماق روحه قد دفعته إلى مغادرة طليطلة والعودة إلى نشر دعايته فى قرطبة ، وتكهرب الجو مرة ثانية وتدفق المتهوسون إلى الميادين العامة ، وتوالت الأحكام بالسجن والاعدام على هؤلاء الجانين ، ولم يجد الأمير محمد بداً من القبض[2] على ايلوخيو وقتله

(١) الأمويون أمراء الأندلس الأول ، مرجع سبق ذكره ص ٣٠٩ ، ٢١٢ .

(٢) راجع : Amer All : Ashort History of the Saracens. p. 486.

فأخذ الهدوء طريقه إلى المدنية وانطفأت(١) نار هذه الفتنة التي استمرت أحد عشر عاماً والتي لم يجن منها المستعربون غير الأسى والألم .

وقد انقسم الكتاب في تعليقهم على هذه الفتنة إلى فريقين أحدهما يتلمس لها العلل ويتصيد الأسباب والمبررات ويعتبرها ثورة على الظلم والاضطهاد ويطرى قادتها وزعماءها ويعتبرهم أصحاب حق يدافعون عن أنفسهم ودينهم ويزعم أن الذين لقوا حتفهم فيها شهداء قديسون وعلى العكس من ذلك تماماً يرى الفريق الثاني فهو يشجب هذه الحركة ويشجب زعماءها والمشاركين فيها وهو يراها هوساً لا يقره دين ولا يقف إلى جانبه قانون . وهو يقول إن الحكام المسلمين في قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس كانوا أحق بالشكر منهم باللوم والثناء والمدح منهم بالإساءة والقدح وقد أظلت سماحتهم البلاد وأحاطت عدالتهم العباد ولم يفرقوا في معاملتهم وأحكامهم بين العرب والعجم ولا بين الفاتحين وأصحاب البلاد الأصليين فهاجمتهم على هذه الصورة المنكرة في دينهم وفي شخص نبيهم هوس يأباه الخلق الفاضل وجحود يرفضه العقل الكامل .

والذي يوازن بين هذين الرأيين لا يستطيع إلا أن يؤيد وجهة نظر الفريق الثاني ، فقد سبق وذكرنا تلك الأسباب التي لفقها الكتاب المتعصبون لتبرير هذه الفتنة وتبين أنها لا تثبت أمام النقد الهادىء والنقاش الخالي

---

(١) على حوده : تاريخ الاندلس السياسى والعمرانى والاجتماعى — دار الكتاب العربى ، القاهرة . ط ١ ، ١٣٧٦ هـ ، ص ١٦١ .

Simonet : Hirtoria de Los Morarbes de Espana pp. 385—386.

Proueucal : Histaire de je Espagne Musulmana Vall. 2. pp 235—238.

من الهوى والتعصب، وهذا[1] هو تعقيب أحد الكتاب المسيحيين المعتدلين على هذه الحركة .

إن الرحمة التى تثير نفوسنا لشهداء قرطبة هى بعينها الرحمة التى تخالجنا لمن أصيبوا بالهستريا لأن كل من قتل منهم فى الحقيقة شهيد لمرض نفسانى وحال هذه شأنهـــا تستدعى من الرحمة ما يستدعيها موت المستشهدين فى سبيل الدين .

وبعد فهذه هى فتنة المستعربين فى قرطبة التى هلل لهـــا المبشرون والمستشرقون وكبروا وأعطوها فوق ما تستحق من المدح والثناء وزعموا أنها صفحة بيضاء ناصعة سجلها التاريخ بأحرف من النور للمستعربين فى قرطبة وهى فى نفس الوقت نقطة سوداء فى تاريخ المسلمين ودليل ظاهر على عسفهم وحيفهم، وقد تبين لك كيف أنها حركة حقد لا مبرر لها وهوس دينى أقل ما يقال فيه أنه علامة على مرض نفسى خرج بأصحابه من الحق إلى الباطل ومن العقل إلى الجنون .

---

(١) ستانلى لين بول : العرب فى أسبانيا ص ٧٧ .

الأزهر صرح المعارضة الإسلامية

د. عبد الجواد صابر إسماعيل
الأستاذ المساعد
بقسم التاريخ والحضارة

الإسلام عبادة وخلق ، علم وعمل ، عدل مطلق ومساواة تامة ، أخوة وكفالة اجتماعية ، سياسة وقيادة وريادة ، شورى ومعارضة[1] .

ولقد ظهرت المعارضة الإسلامية بظهور الشورى فى نظام الحكم الإسلامى منذ عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين ، ثم حملها علماء كل زمن على عواتقهم فواجهوا بها كل حكم استبدادى ، وأعانوا بها كل حكم شورى[2] .

وقد اعتمدت مصر الإسلامية فى مسيرتها الحضارية على علماء جامعين عظيمين هما جامع عمرو بن العاص ، والجامع الأزهر الذى ما زال إلى يومنا هذا شامخاً مرفوع اللواء على الرغم من الهجمات الشرسة التى شنها عليه أعداء الإسلام والحاقدون عليه .

ولقد مارس علماء الأزهر المعارضة السياسية فى شتى العصور ، ولم يكن منهجهم السياسى إلا امتداداً لمنهج من سبقهم من العلماء ، وهو منهج مأخوذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضى الله عنهم ، فلا عجب أن

---

(١) انظر الآيات الكريمات : ١٢٩ (البقرة) ، ١٠٤ ، ١٥٩ (آل عمران) ٥٨ (النساء) ، ١٥٢ (الأنعام) ١٠٥ (التوبة) ، ٩٠ (النحل) ، ١١٤ (طه) ، ٣٨ (الشورى) ، ١٠ ، ١٣ (الحجرات) ، ٥٨ (المجادلة) ٧ (الحشر) .

(٢) انظر مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضى الله عنهم فى سيرة ابن هشام والإسحاقى ، وابن سيد الناس ، والحلبى ، وتاريخ الطبرى ،

كانت معارضتهم السياسية نابعة من أصول علمية، يحدوها النظام والسلام.

ولم تدخل معارضة العلماء فى طور الكفاح العملى والانقلابات السياسية إلا عند وقوع المظالم، ومخالفة الأصول الشرعية، واليأس من الإصلاح، أو عند ظهور الكفر الصراح.

ولقد كان النجاح حليف العلماء فى معظم أطوار معارضتهم السياسية، ويرجع هذا إلى أسباب عديدة أعظمها أربعة:

الأول: أن معارضتهم انبعثت من مبادىء سلمية نادت بها الشريعة الإسلامية(١) فاستلت هذه الطريقة السخائم من نفوس الهيئات الحاكمة فى كثير من العصور.

الثانى: أنهم كانوا مؤيدين من الشعب بمختلف طبقاته لأنهم علماء الإسلام، العارفون بمبادئه وأحكامه التى بها قوام المجتمع، وصيانة الحقوق، ونشر الأمن.

الثالث: أن العلماء كانوا يجدون فى مواقفهم السياسية المحفوفة بالمصاعب والأخطار من يقف إلى جانبهم من أمراء مصر وقادتها ورجال الحكم فيها، فيعضدون مواقفهم ويكفون عنهم غضب السلاطين والباشوات المستبدين.

الرابع: أن العلماء استبعدوا من منهجهم السياسى الاستيلاء على الحكم تنزها وتعففاً، واكتفوا بدور المعارضين لإقرار الحق، ونشر العدل، وإعلاء كلمة الله.

---

(١) انظر الآية الكريمة ١٢٥ «النحل».

وأبو زكريا «يحيى بن شرف النووى» الإمام المسند»: رياض الصالحين، من كلام سيد المرسلين، باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الأحاديث النبوية الشريفة ١٨٤ - ١٨٨، ١٩٢ - ١٩٧؛ ص ص ٧٦ - ٨٩، طبع بيروت ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

ولم يكن طريق العلماء مفروشاً بالورود ، فلقد لقى كثيرون من العلماء وأنصارهم فى عهود الاستبداد والتسلط والاستعمار قهراً وعنتاً وتشريداً ، كما سقط بعضهم شهداء مثلاً حدث فى عهد أحمد باشا (٩٢٩ ـ ٩٣٠هـ /١٥٢٣ ـ ١٥٢٤ م)[١] . ومثلما حدث إبان الاحتلال الفرنسى لمصر (١٢١٣—١٢١٥هـ/ ١٧٩٨ ـ ١٨٠٠ م)[٢] .

ومما لا ريب فيه أن للمعارضة الإسلامية التى حملها علماء الأزهر على عواتقهم كان لها دور إيجابى فى سياسة حكومات مصر . ولقد ازداد هذا الدور وضوحاً بعد انتهاء الخلافة الفاطمية فى مصر سنة ٥٦٧ هـ/١١٧١م عندما تولى رجال الحرب الحكم فى الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وبرزت حاجاتهم الملحة إلى من يعرفهم بالأحكام الشرعية فى السياسة والإدارة ، والحرب والسلام . فغدا وجود العلماء فى دواوين الشورى والحكم أمراً راسخاً[٣] .

---

(١) انظر تفصيلات ذلك فى : نجم الدين محمد بن محمد بن عامر الغزى « العلامة المؤرخ » : الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة . تحقيق د/ جبرائيل سليمان جبور ، طبع بيروت ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م ؛ ج ١ ص ص ١٥٦ - ١٥٩ .

(٢) انظر تفصيلات ذلك فى : عبد الرحمن بن حسن الجبرتى (العلامة المؤرخ) : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، ج ٢ ص ص ١٧٩ - ٤٧٦ ، طبع بيروت ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ .

(٣) انظر أمثلة لذلك فى : على بن داود الصيرفى ، الخطيب الجوهرى « القاضى المؤرخ » : نزهة النفوس والأبدان فى تواريخ الزمان ج ١ ، ٢ ، طبع القاهرة ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م .

وقد دعمت الدولة العثمانية هذا النظام ، فجعلت العلماء فى الدواوين هيئة موازية للأمراء ورجال الحرب والسياسة ، مستقلة ، مسئولة أمام شيخ الأزهر ، أو قاضى القضاة أو المفتى الأعظم فى إسلامبول ، بحسب منصب كل عضو من أعضائها(١) .

ويعتبر العز بن عبد السلام مخضرم الدولتين الأيوبية والمملوكية المتوفى سنة ٦٦٠هـ/١٢٦٢م كعبة للمعارضة الإسلامية فى هاتين الدولتين ، فهو صاحب المدرسة الرائدة التى استلهم دروسها من حضرها ، ومن جاء بعدها من العلماء فى مصر ، فكانوا يعتبرون قوله وفعله حجة فى مواقفهم السياسية والفقهية(٢) . ولا نبالغ إذا قلنا إن العز بن عبد السلام وعلماء عصره كان لهم دور رائد فى توحيد صفوف المماليك فى مصر ، وانتصارهم على المغول والتتار .

ولا يتسع المقام إلا لضرب أمثلة من مواقف العلماء كمعارضة إسلامية فى عصر الدولة المملوكية ، فمن هذه المواقف أن قضاة القضاة الأربعة عارضوا

---

(١) الديوان العالى ، سجل ٢ ، المادتان ٤١٦ ، ٤٧٣ ص ص ٢٧٢ ؛ ٣٠٠ أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة.

وحسين أفندى الروزنامة . ترتيب الديار المصرية ، فى عهد الدولة العثمانية ص ص ١٢ : ١٣ ؛ ٢٥ ، ٢٦ ، مخطوطة بدار الكتب — القاهرة . رقم ى ٨٨٧٣ .

(٢) أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى . شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ج ٥ ص ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، طبع بيروت ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ .

وخير الدين الزركلي . الأعلام ، ج ٤ . ص ٢١ طبع بيروت ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م .

السلطان برقوق فى سنة ٧٨٥ هـ / ١٣٨٣ م عندما اتجه إلى قتل الخليفة العباسى المتوكل على الله الأول ، لاتهامه بتدبير مؤامرة لقتل السلطان برقوق ، كما رفضوا إصدار فتوى تبيح قتل هذا الخليفة .

ومن هذه المواقف أن شيخ الإسلام عمر البلقينى وكبار العلماء رفضوا مشروع السلطان برقوق الذى تضمن ضم نسبة كبيرة من أموال الوقف إلى خزانة الدولة لدعم الجيش المصرى فى سنة ٧٨٩ هـ / ١٣٨٧ م ، وأعلنوا أن هذا لا يجوز شرعاً إلا بعد ضم القدر الزائد من أموال الأمراء إلى بيت المال ليصبح هؤلاء الأمراء متساوين بعامة الناس .

كما رفض شيخ الإسلام البلقينى والعلماء رأى الأمير منطاش المتضمن ضرورة قتال السلطان برقوق بدون حجة شرعية تبيح هذا القتال ، وهذا على الرغم من أن الأمير منطاش تمكن من خلع السلطان برقوق واستولى على الحكم فى سنة ٧٩١ هـ / ١٣٨٩ م[١] .

ومن هذه المواقف أن شيخ الإسلام أمين الدين الأقصرائى والعلماء رفضوا رأى السلطان قايتباى الذى حث على ضرورة ضم نسبة كبيرة من موارد الأوقاف لدعم الجيش المصرى فى سنة ٨٧٢ هـ / ١٤٦٨ م ، وبنوا رفضهم على ضرورة تجرد الأمراء أولا من ثرائهم المفرط لمصلحة الدولة[٢] .

ومن هذه المواقف أن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى والعلماء رفضوا ضرائب الدفاع المؤقتة التى أراد السلطان قايتباى أن يفرضها على العقارات

---

(١) الصيرفى . نزهة النفوس ج ١ ص ص ٣٧ : ١٥٤،٣٨ ، ١٥٥ ، ٢٢٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٨ ومحمد بن إياس الحنفى « الشيخ المؤرخ » بدائع الزهور فى وقائع الدهور ج ١ ص ص ٢٦٧ ، ٢٧٤ ، ٢٨٢ ، طبع القاهرة، ١٣١٢هـ ١٨٩٤م

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ص ٩٦ ، ٩٧ ، ١٤١ .

وللمتاجر والأوقاف فى سنة ٨٩٦ هـ ١٤٩١ م لنفس السبب السالف ذكره .

ومن هذه المواقف أن قاضى القضاة أحمد الشيشينى الحنبلى والعلماء رفضوا مشروع السلطان قانصوه الغورى المتضمن ضم معظم موارد الأوقاف إلى خزانة الدولة التى أصبحت شبه خاوية ، وذلك فى سنة ٩٠٧ هـ / ١٥٠١م . وقد اعتمد قاضى القضاة والعلماء على السبب السالف ذكره أيضاً .

ومن هذه المواقف أن العلماء فى عصر السلطان قانصوه الغورى تبنوا قضايا عديدة أبرزها قضية الغزو البرتغالى للثغور الإسلامية فى جنوب البحر الأحمر وسواحل الهند ، وطالبوا السلطان الغورى بأن يتحمل مسئولياته تجاه هذا الغزو الصليبى .

كما طالبوه بتحرى الدقة فى تطبيق الشريعة الإسلامية ، ورفع العسف والمظالم .

ولقد كان هذا الموقف الصلب الذى وقفه شيخ الإسلام زكريا الانصارى والعلماء سبباً فى حل مجلسهم الموقر وإقالتهم من مناصبهم[1] .

وفى العصر العثمانى الذى بدأ فى مصر سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م ازدادت معارضة علماء الأزهر قوة ، وامتازت بأنها استطاعت فى أزمنة مختلفة إسقاط بعض حكومات ظالمة وباشوات طغاة . كما استطاعت القضاء على بعض الأحزاب العسكرية المتسلطة بعد أن أصبح الحكم فى قبضتها .

ولم يقف صوت المعارضة الأزهرية عند قلعة القاهرة ، وإنما تعداها إلى إسلامبول عاصمة الخلافة ، ومقر الباب العالى والسلطان العثمانى .

---

(١) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٦٨ ونفس المصدر ص ص ٨٩٧-٩٠٣ طبعة أخرى فى مجلد واحد ، القاهرة ، ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠م .

ونجم الدين الغزي . الكواكب السائرة ج ١ ، ص ص ٨٤ ، ٨٥ .

ويمكننا أن نقسم نشاط المعارضة الأزهرية فى هذا العصر إلى سبعة أشكال .

الأول : إلزام الباشوات بتطبيق الشرع ، ورفع الظلم ، وإقرار الأمن .

الثانى : خلع الباشوات الطغاة .

الثالث : التمسك بالباشوات العدول ، أو اختيارهم بادىء ذى بدء .

الرابع : حماية خصوم الحكومة السياسيين .

الخامس : القضاء على بعض الأحزاب العسكرية المتسلطة .

السادس : حماية حقوق الشعب وإنسانيته ، وذلك بقيادة الثورات والانتفاضات ضد الباشوات ، وطغاة المماليك ، والعسكريين .

السابع : معارضة فرمانات السلاطين العثمانيين ، ورفض تنفيذها مادامت لا تتفق ومصالح الأمة المصرية العامة .

أما الشكل الأول من أشكال المعارضة الأزهرية وهو إلزام الباشوات بتطبيق الشرع ، ورفع الظلم ، وإقرار الأمن ، فقد كان ديدن العلماء ، وعملهم السياسى اليومى ، لذلك فإننى أكتفى بضرب مثلين :

ففى سنة ٩٢٨ هـ / ١٥٢٢ م اتجه علماء الأزهر فى مسيرة صاخبة إلى قلعة مصر محتجين على والى مصر خاير بك ، لانتشار المظالم ، ولتسلط العسكريين على الشعب ، ولعدم دقة خاير بك فى تطبيق الشرع .

ثم هددوه بسفر وفد منهم إلى السلطان العثمانى ليبين له ما حل بمصر من المفاسد إن لم ينفذ مطالبهم بالإصلاح العاجل . فلم يسع خاير بك إلا أن يسترضى العلماء ويشرع فى تنفيذ الإصلاح[1] .

---

(١) ابن إياس . بدائع الزهور ص ص ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ .

وفى سنة ٩٤٥ هـ / ١٥٣٨م واجه شيخ الأزهر أحمد بن عبد الحق السنباطى داود باشا بأخطائه فى الحكم ، والتى أدت إلى وقوع المظالم المختلفة على الشعب ، ثم أعلن على الملأ بأن ولاية داود باشا باطلة لأنه رقيق لم يحصل على حريته بعد ، فهم داود باشا باستلال سيفه ، لكن زعيم العسكريين أمسك بيده قائلا: يا باشا دع حسامك فى غمده ، فهذا شيخ الإسلام الإمام ، فلم يسع داود باشا إلا أن يترك سيفه فى غمده ، لكنه أمر بالقبض على شيخ الأزهر ونفيه فلم ينفذ أحد أمره ، بينما بدأ التذمر العام ينتشر .

فلما علم السلطان العثمانى بما حدث فى مصر بعث إلى داود باشا بكتاب عتقه ، وأمره بأن يعتذر إلى شيخ الأزهر ، وأن ينفذ رأيه ومشورته ، ففعل داود باشا ما أمر به السلطان[1] .

وأما الشكل الثانى من أشكال المعارضة الأزهرية وهو خلع الباشوات الطغاة فمن أمثلته :

خلع أحمد باشا فى سنة ٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م ، وخلع موسى باشا فى سنة ١٠٤٠ هـ / ١٦٣٠ م . وخلع إسماعيل باشا فى سنة ١١٠٩ هـ / ١٦٩٧م ، وخلع رجب باشا فى سنة ١١٣٣هـ / ١٧٢١م وخلع سليمان باشا العظم فى سنة

(١) أحمد بن سعد الدين العمرى العثمانى « الشيخ العلامة الأديب » . ذخيرة الاعلام بتواريخ الخلفاء الاعلام ، وأمراء مصر الحكام ، وقضاة قضاتها فى فى الاحكام ص ٩٠ ، مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة رقم ٤٠٤ تاريخ .

وعبد الوهاب الشعرانى « الشيخ القطب » : لطائف المنن والاخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق . وهى المنن الكبرى الجالبة للسرور والبشرى ، ج ٢ ص ١٢٨ ، طبع القاهرة ، ١٣٢١هـ ١٩٠٣م

وأمين باشا سامى : تقويم النيل وعصر محمد على باشا : ج ٢ ص ١٩ ، طبع القاهرة ، ١٣٤٦هـ ١٩٢٨ م .

١١٥٢ ﻫ/١٧٣٩ م وخلع خورشيد باشا فى سنة ١٢٢٠ﻫ ١٨٠٥ م[1] .

ومن أمثلة الشكل الثالث وهو التمسك بالباشوات المعزول أو اختيارهم بادىء ذى بدء :

تمسك العلماء بولاية مصطفى باشا فى سنة ١٠٣٢ ﻫ/١٦٢٢ م .

واختيارهم عليا باشا الحكيم واليا فى سنة ١١٥٣ ﻫ / ١٧٤٠م .

---

(١) محمد بن عبد المعطى الإسحاقى المنوفى «الشيخ المؤرخ» : لطائف أخبار الاول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول ص ص ٣٢٠ ، ٣٢١ ، طبع القاهرة ، ١٢٧٦ ﻫ ١٨٥٩ م

ونجم الدين الغزى . الكواكب السائرة ج ١ ص ص ١٥٦ - ١٥٩ .
ومحمد بن أبى السرور البكرى (الشيخ المؤرخ) . النزهة الزهية فى ذكر ولاة مصر والقاهرة المعزية . الورقات ٥٥ - ٥٨ ، مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ٢٢٦٦ تاريخ . ويوسف أفندى ابن محمد بن الوكيل الملوى (الشيخ العلامة المؤرخ) : تحفة الاحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب ، الورقة ٩٥ ، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج رقم ٢٨ تاريخ .

ومرتضى بك ابن مصطفى بك . ذيل تحفة الاحباب ، الورقات ١٨٦ - ١٨٩ مخطوطة ملحقة بتحفة الاحباب السالفة الذكر .

والأمير أحمد الدمرداشى عزبان : الدرة المصانة فى أخبار الكنانة ج ٢ ص ص ٤٥٤ — ٤٧١ ، ٤٧٢ ، مخطوطة بالمتحف البريطانى بلندن (١٤ — ١٠٧٣) .

ومحمد بن خليل المرادى الحنفى (المفتى) . سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر ج ١ ص ص ٣٧ - ٣٩ ، طبع القاهرة ١٣٠١ ﻫ ١٨٨٣ م

والجبرتى : عجائب الآثار ، ج ٣ ص ٧٤ .

واختيارهم محمد على باشا واليا فى سنة ١٢٢٠ هـ / ١٨٠٥ م[١].

ومن أمثلة الشكل الرابع وهو حماية خصوم الحكومة السياسيين :

تلك الحماية العظمى التى بسطها شيخ الأزهر سلطان المزاحي والعلماء على كبار أمراء الحزب الفقارى وقادته الذين التجئوا إلى الجامع الأزهر فراراً من بطش الحزب القاسمى الحاكم وميليشياته : فرق الضرب العسكرية ، وذلك فى سنة ١٠٧١ هـ / ١٦٦٠ م .

ونتيجة لذلك قام جيش الضرب بحصار الجامع الأزهر ، وأعلن قائده : أنه لن يرفع الحصار عن الأزهر إلا إذا سلمه العلماء الأمراء والقادة المحتمين فيه ، فإذا لم يسلمه العلماء هؤلاء المحتمين فإنه سيضرب الأزهر بمدفعيته حتى يدعه بلاقع .

بيد أن الشعب والأمراء والعسكريين الشرفاء هاجموا جيش الضرب وأجبروه على فك حصار الأزهر .

وجاء فى « تراجم الصواعق » أن الدواب التى كان يمتطيها جنود الضرب وقادتهم أصيبت بسعال حاد أهاجها ، فلم يستطع جند الضرب الاستقرار على ظهورها ، وصاح بهم العامة : سيصيبكم ما أصاب أصحاب الفيل ، فذعروا وولوا مدبرين . وما حدث هذا إلا لأن العلماء الفضلاء جأروا بالدعاء ،

---

(١) رسالة من علماء مصر إلى سلطان الدولة العثمانية فى صفر ١٢٠٨ هـ . مجموعة وثائق رفاعة الطهطاوى بسوهاج رقم ١٠٠ تاريخ .
والبكرى . النزهة الزهية ، الورقتان ٤٨ ، ٤٩ .
والأمير أحمد . الدرة المصانة ج ٢ ص ص ٤٧٠ — ٤٧٩ .
ومصطفى بن إبراهيم عزبان تاريخ وقائع مصر والقاهرة ص ص ٤١٣ — ٤٢٥ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة : رقم ٤٠٤٨ تاريخ
والجبرتى : عجائب الآثار ، ج ٣ ص ٧٤ .

فاستجاب الله عز وجل دعاءهم ونصرهم على أعدائهم[١] .

وتلك الحماية التى نجح علماء الأزهر فى بسطها على خصوم الحكومة السياسيين تعتبر أعظم إنجاز سياسي ثورى حققه علماء الأزهر فى هذا القرن .

ومن أمثلة الشكل الخامس وهو القضاء على بعض الأحزاب العسكرية المتسلطة :

مواصلة علماء الأزهر نضالهم ضد حزب الضرب العسكرى بعد نجاحهم فى بسط حمايتهم على خصوم الحكومة السياسيين ، ثم تمكنهم من القضاء على هذا الحزب ، وتسريح ضباطه وجنده فى سنة ١٠٧٦هـ / ١٦٦٥م[٢] .

ومن أمثلة الشكل السادس وهو حماية حقوق الشعب وإنسانيته بقيادة الثورات والانتفاضات :

أنه فى الفترة من سنة ١٠٠٦ - ١٠١٧هـ / ١٥٩٨ - ١٦٠٨م وقف علماء الأزهر وقفة صامدة فى مواجهة العصيان العسكرى ، الذى أطلق عليه « الطلبة » . بعد أن امتد عدوان هؤلاء العصاة على الشعب فى القرى والمدن . وكان لهذا الموقف نتائج طيبة سجلها التاريخ[٣] .

---

(١) إبراهيم الصوالحى العوفى ، برهان الدين (الشيخ العلامة) : تراجم الصواعق فى واقعة الصناجق ص ص ٥٠٢ - ٥٩٣ ، مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة رقم ٢٢٦٩ تاريخ ، ص ص ١٢٩ - ١٩٤ نسخه أخرى تحت رقم ١٠٤١ تاريخ تيمور .

(٢) المصدر السابق ، ص ص ١٦٧ — ١٧٣ .

(٣) محمد بن أبى السرور البكرى : كشف الكربة فى رفع الطلبة الورقات ٢ — ٨٤ ، مخطوطة بمكتبه رفاعة الطهطاوى بسوهاج تحت رقم ٣٨٠ تاريخ .

=

كما قاد العلماء فى سنة ١١٠٣ هـ / ١٦٩١ م مسيرة شعب البحيرة التى جاءت إلى القاهرة لتطلب من الحكومة الضرب على أيدى رؤساء قبائل العربان الذين عاثوا بقبائلهم فى الأرض فسادا . فلم يسع الحكومة إلا أن تسير حملات عسكرية متتالية ، نجحت فى كسر شوكة عربان الوجه البحرى[1] .

كذلك ساند العلماء انتفاضة شعب بنى سويف فى سنة ١١٠٩هـ/١٦٩٨م ضد الأمراء والقادة العسكريين المتواطئين مع عربان الوجه القبلى الذين عاثوا فى الأرض فساداً . بل إن أحد العلماء حمل رسالة بعث بها شعب بنى سويف إلى سلطان الدولة العثمانية ، وعرض فى إسلامبول على الصدر الأعظم ما وصل إليه الأمن من تدهور فى الوجه القبلى ، فاتخذت الدولة العثمانية إجراءات صارمة رفرف الأمن بعدها على ربوع الوجه القبلى[2] .

كما وقف علماء الأزهر مع انتفاضة تجار القاهرة وسوقتها فى وجه قرارات الحكومة فى مصر ، والمتعلقة بأسعار النقود ' فى سنة ١١٢٨ هـ / ١٧١٥م .

وإبراهيم المأمونى الشافعى . برهان الدين (الشيخ العلامة) : رسالة من تيسير خالق الأراضى والسموات . فى الكلام على ما بمصر من الجوامك والعلوفات . ص ١٨ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ١٤١٣ تاريخ تيمور .

ومصطفى بن محمد الصفوى (الشيخ العلامة) : صفوة الزمان . فيمن تولى على مصر من أمير وسلطان . ص ١٤٨ ؛ مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى رقم ٥١ تاريخ .

(١) الصوالحى : تراجم الصواعق . ص ص ٣٧٣ — ٣٧٩ .

(٢) الأمير أحمد : الدرة المصانه ، ص ص ٥٩ — ٧٤ .

ومصطفى عزبان ، تاريخ وقائع مصر ، ص ص ١٧ — ٣٥ .

فما وسع الحكومة إلا أن ترجع عن قراراتها ، لتصدر قرارات أخر تقرب إلى العدل[١] .

وفي سنة ١١٣٠هـ / ١٧١٧ م استطاع علماء الأزهر عزل أغاة الانكشارية (سلطتة تساوى سلطة وزير الداخلية في عصرنا الحالى) ، وذلك لاعتداء جنده على بعض القاهريين[٢] .

كذلك استطاع علماء الأزهر في سنة ١١٨٢ هـ / ١٧٦٨ م إلزام الحكومة بصرف مرتبات الفقراء واليتامى والمرضى وطلبة العلم المتأخرة في خزانة الدولة لحساب الوقف .

كما تمكنوا في نفس العام من وقف الضرائب الجائرة التي فرضت على الفلاحين وأرباب المزارع في باب الشون ، وأطلقوا على هذه الضرائب « المظالم والمحدثات »[٣] .

ولقد شهدت القاهرة منذ سنة ١١٨٩ هـ / ١٧٧٥ م انتفاضات وثورات أشد مما سبقها ، قام بها العلماء وطلبة العلم ، وساندهم الشعب ، أو قام بها الشعب وقادها علماء الأزهر حاملو لواء المعارضة الإسلامية .

ومن هذه الثورات ، ثورة طلبة الأزهر المغاربة في سنة ١١٩١هـ/١٧٧٧م .

ولقد ثار بثورتهم أهالى القاهرة مطالبين برد حقوق طلبة العلم المغاربة التي اغتصبها بعض كبار المماليك ، ورفع الضرائب الجائرة عن تجار القاهرة وسوقتها .

---

(١) الملوى : تحفة الاحباب ص ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٣) الديوان العالى : السجل ١ ، المادة ٦٥٠ ، ص ٣٠٢ ، أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة .

ومحكمة الباب العالى : السجل ٢٧٢ ، ص ٣ تركى . أرشيف المحكمة الشرعية .

وقد أسفرت هاتان الثورتان عن اشتباكات وقتلى بين جند والى القاهرة والثوار .

ولم تتوقف هاتان الثورتان إلا بعد أن قدم إسماعيل بك زعيم مصر وثيقة رسمية إلى علماء الأزهر تعهد فيها برد الحقوق المغتصبة إلى طلبة العلم المغاربة ، ورفع الضرائب الجائرة[1] .

ومن أمثلة الانتفاضات الشعبية التى هبت فى القاهرة وقادها علماء الأزهر انتفاضة الحسينية الأولى فى سنة ١٢٠٠ هـ / ١٧٨٦ م ضد مراد بك ومماليكه الذين نهب بعضهم دوراً ودكاكين فى حى الحسينية بحجة استيفاء الضرائب. ولقد زحف كبار العلماء وطلبة العلم بهذه الانتفاضة صوب بيوت المماليك ، وأعلنوا أنهم سينهبون بيوت المماليك كما نهب المماليك بيوت الحسينية ودكاكينها . ولم يتوقف هذا الزحف الغاضب إلا بعد أن بذل زعيم مصر إسماعيل بك وعداً موثقاً برد الحقوق المغتصبة والمنهوبات إلى أصحابها ، وكف أيدى طغاة المماليك[2] .

ومن أمثلة الانتفاضات فى القاهرة انتفاضة الحسينية الثانية فى سنة ١٢٠٥ هـ / ١٧٩٠م والتى قادها العلماء وطلبة العلم احتجاجاً على نهب والى القاهرة بعض بيوت الحسينية ودكاكينها ، واعتدائه على بعض الأهالى بالضرب والاعتقال . ولقد أعلن العلماء أنهم لن يفضوا جموع الثائرين إلا بعد عزل والى القاهرة (توازى سلطاته سلطات محافظ القاهرة ومدير

---

(١) الجبرتى : عجائب الآثار : ج ١ ص ص ٤٩٦ ، ٤٩٨ .

ومحكمة الباب العالى : تقارير النظر : السجل ١ ، المادة ٢٩٦ ص ٦٨ أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة .

(٢) الجبرتى : عجائب الآثار ، ج ١ ص ص ٦٠٩ ، ٦١٠ .

أمنها الآن) لأنه نهب الدور، وتعدى على أبناء الحسينية بالضرب والاعتقال.
واستطاع علماء الأزهر بصمودهم أن يقتلعوا هذا الوالى من منصبه.

وانتشر فى القاهرة وسائر البلاد أن العلماء انتصروا للعامة، ووقفوا ضد الطغاة وقفة مشرفة.

لهذا لم يكن عجباً أن يفتتح والى القاهرة الجديد ولايته بالذهاب إلى الجامع الأزهر، ليعلن ولاءه للعلماء الفضلاء، ويعدم من نفسه خيراً[1].

بيد أنه منذ سنة ١٢٠٧ هـ / ١٧٩٢ م تعرض شعب مصر فى القاهرة وبعض الصنجقيات لمظالم للمماليك واعتداءات جندهم وموظفيهم، فلم يدخل عام ١٢٠٩ هـ / ١٧٩٥ م حتى هب الشعب فى ثورة كبرى، واتجهت جموعه إلى الجامع الأزهر، فتصدى العلماء لقيادتهم وانبرى طلبة العلم لتنظيم صفوفهم. ثم انتشرت الاشتباكات المسلحة فى أرجاء القاهرة بين الثوار وجند المماليك، فسقط بعض القتلى، وعظم أمر الثورة، ووضح خطرها على الحكم.

وبينما كان مراد بك الزعيم العسكرى سادراً فى غيه، غافلا فى غروره، كان إبراهيم بك الزعيم السياسى يرى أنه إذا لم يمد المماليك أيديهم بالصلح إلى علماء الأزهر قادة الشعب فإن ريحاً هوجاء سوف تقتلعهم من مناصبهم.

ولقد استطاع إبراهيم بك فى نفس العام أن يعقد مع العلماء صلحاً تضمنت وثيقته واحداً وعشرين شرطاً دارت حول تطبيق الشرع، ورفع الظلم، وإبطال الضرائب الجائرة والمحدثة، وعدم فرض مثلها مستقبلا، وكف أيدى القادة والجنود عن العدوان، ورد الحقوق إلى أصحابها: ما سلف منها، وما حل، وما سيحل، وعدم اغتصاب حق من هذه الحقوق مرة أخرى،

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ص ٩١، ٩٢.

واستقلال القضاء استقلالا تاماً ، وإقرار حقوق العلماء والبيت المحمدي في إصلاح المرافق العامة ، ودعم المصالح المرسلة ، والتزام زعماء المماليك بالمقاطعة الاقتصادية التي فرضتها الدولة العثمانية على الدول المعادية[1] .

ومن أمثلة الشكل السابع وهو معارضة علماء الأزهر لبعض فرمانات السلاطين العثمانيين التي لا تتفق ومصالح الأمة المصرية :

رفض علماء الأزهر في ديوان مصر تنفيذ فرمان السلطان محمد الرابع في في سنة ١٠٧٤ هـ / ١٦٦٣ م ، والذى قضي بتخفيض المرتبات والعلوفات .

كما رفضوا في سنة ١١٤٨ هـ / ١٧٣٥ م فرماناً مماثلا بعث به السلطان محمود الرابع .

وقد بنى العلماء معارضتهم لهذين الفرمانين على أصل شرعي وهو « درءُ المفاسد » وبينوا في فتاويهم أن هذه المرتبات والعلوفات قوام الشعائر الإسلامية والتعليم ، وقوام حياة الفقراء ، واليتامى ، والمساكين ، والأرامل ، والمرضي ، وذوى العاهات .

ولم يسع بقية أعضاء ديوان مصر إلا أن يؤيدوا موقف العلماء . فأعيد كل فرمان إلى إسلامبول في حينه مشفوعاً بمعارضة علماء الأزهر وفتاويهم ، فأقرت الدولة العثمانية معارضتهم ، ونفذت فتاويهم[2] .

---

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ص ١٦٦ — ١٦٨ .

والديوان العالى : السجل ٢ ، المواد ٣٥٢ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٧٣ ص ص ٢٣٦ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة .

(٢) المصدر السابق ، السجل ١ المادة : ٩٨١ تركى ص ٣١٥ .

وإبراهيم المأمونى : رسالة من تيسير خالق الأراضى والسدوات ص ص ١-٢٠

وعبد الله بن محمد بن عامر الشبراوي (شيخ الأزهر) : كتاب الشبراوى . =

وبينما كان الصراع محتدماً بين المماليك والعثمانيين ، وبين هؤلاء وعلماء الأزهر زعماء الجبهة الشعبية ، إذ قرع أسماعهم صوت الحملة الفرنسية التى كان يقودها أمهر القادة الفرنسيين . فتغيرت المعالم والمواقف السياسية فى مصر تغيراً عظيما ، واتحد الجميع على هدف واحد هو طرد الغزاة الفرنسيين .

ولما سقط الحكم المملوكى العثمانى فى مصر بهزيمة جيوشهم فى موقعة إمبابة سنة ١٢١٣ هـ / ١٧٩٨ م أصبحت المعارضة الإسلامية التى يمثلها علماء الأزهر حكومة البلاد الوطنية ، وصار بيدها القيادة العليا لحرب التحرير ، ووضعت خطط الثورات والحروب فى الجامع الأزهر ، وفى دور كبار العلماء ، وألفت اللجان الثورية بمختلف مستوياتها .

ولقد أدرك بونابرت قائد الحملة الفرنسية بادىء ذى بدء خطر العلماء فأعلن احترامه للقرآن وللنبى محمد — صلى الله عليه وسلم — ، كما أعلن صداقته للمسلمين ، وحرص على حضور الاحتفالات الإسلامية بالملابس الأزهرية .

بيد أن علماء الأزهر تصدوا لإشعال الحروب والثورات ضد الغزاة الفرنسيين فى مصر كلها من أقصى شمالها إلى أقصى جنوبها ، فمنى الفرنسيون بخسارات جسيمة ، وعدد من الهزائم ، وعاصر جنودهم وقادتهم فى مصر أهوالا . وأدى كل هذا إلى فشل بونابرت وقادته فى توطيد دعائم الحكم الفرنسى فى مصر .

فلقد بلغ عدد الثورات والمعارك الكبرى والصغرى التى خاضها المصريون ضد الفرنسيين فى القاهرة والوجه البحرى إحدى وأربعين ثورة ومعركة برية وبحرية ونيلية .

= إلى السلطان محمود الأول ١١٤٨ هـ وثائق رفاعة الطهطاوى رقم ١٠٠ تاريخ والجبرتى : عجائب الآثار ، ج ١ صص ٢٢١ ، ٢٢٢ .

كما بلغ عدد المعارك الكبرى والصغرى التي خاضها المصريون ضد الفرنسيين في الوجه القبلي خمساً وثلاثين معركة برية ونيلية .

هذا عدا المعارك التي خاضها العثمانيون والإنجليز ضد الفرنسيين وعددها ست معارك برية وبحرية .

كما لقي كثيرون من القادة الفرنسيين مصارعهم إبان هذه الحروب والثورات وأعظم هؤلاء كليبر الذي تولى حكم مصر عقب انسلال بونابرت من مصر ، وعودته إلى فرنسا . قتله أحد طلبة الأزهر سليمان الحلبي في المحرم سنة ١٢١٥ هـ يونيو ١٨٠٠م .

أما مينو الذي تولى حكم مصر عقب مصرع كليبر فإنه أعلن إسلامه ، ونهج نهج المسلمين وصلى صلاتهم .

ولم يصمد الفرنسيون في مصر أكثر من ثلاث سنوات وشهرين ، انسحبوا بعدها انسحاب المهزوم ، بينما ارتفعت هامات علماء الأزهر فخراً بما حققوه لمصر من نصر وكرامة ، ولواء المعارضة الإسلامية ما زالت سواعدهم ترفعه عالياً خفاقا(١) .

وبعد جلاء الفرنسيين عن مصر واجه العلماء مواقف جديدة ، فعزلوا

---

(١) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي « الشيخ المؤرخ » : مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس . طبع القاهرة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م ، وعجائب الآثار ج ٣ ص ص ١٧٩ - ٤٧٧ .

وعبد الرحمن الرافعي : تاريخ الحركة القومية ، وتطور نظام الحكم في مصر ج ١ ، ٢ طبع القاهرة ١٣٧٤ ، ١٣٧٠/١٣٧٠ هـ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ م .

و ج كروستفر هيرولد : بونابرت في مصر ، ترجمة اندراوس . مراجعة د/ أنيس . طبع القاهرة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م .

خورشيد باشا ، وولوا محمد على بشروطهم . لكن محمد على نجح فى خداعهم حينما أظهر لهم أخلاقاً سمحة ، ونزوعاً إلى العدل والحق ، وأخفى روح الاستبداد المتمكن من نفسه . لهذا ما تمكن من السلطة حتى قضي على أحق منافسيه فى حكم مصر « المماليك » بطريقة غادرة .

ولم يبق أمامه إلا جبهة علماء الأزهر التى ترفع لواء المعارضة الإسلامية فضرب وحدتها ، وصادر منابع قوتها ، ووضع أسساً راسخة لعزلها عن الحياة السياسية ليخلو له الجو فيمارس هوايته الاستبدادية دون معارضة أو رقيب .

ومما يؤسف له أن كل من حكم مصر بعد محمد على باشا رسخ عزلة الأزهر السياسية .

وكان الاستعمار الإنجليزى وأعوانه أشد هؤلاء وطأة على الأزهر وعلمائه حينما أرادوا جعله جامعاً عادياً تقام فيه الشعائر الدينية فقط ، لكن كفاح العلماء ضد الإنجليز وأعوانهم كان يواكبه كفاحهم ضد المؤامرات التى دبرت للأزهر بليل ، فنجحوا فى تنمية مؤسساته العلمية ، وبلغوا أقصى نجاحهم فى العصر الجمهورى . لكنهم لم يستردوا مكانتهم كمعارضة سياسية إسلامية حتى اليوم . (وهذا ما سنفرد له بحثاً مستقلا بمشيئة الله تعالى) .

والله ولى التوفيق ؟

د/ عبد الجواد صابر إسماعيل

ثبت المصادر

أولا : القرآن الكريم .

ثانياً : الحديث النبوى الشريف .

٢ ـ النووى : أبو زكريا يحي بن شرف النووى (الإمام للسند) : رياض الصالحين ، من كلام سيد المرسلين ـ طبع بيروت ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ .

ثالثاً : الوثائق غير المنشورة .

٣ ـ الديوان العالى : السجل ١ ، أرشيف المحكمه الشرعية بالقاهرة

٤ ـ « « السجل ٢ ، أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة

٥ ـ رسائل علماء مصر إلى سلاطين الدولة العثمانية ، وثائق رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم ١٠٠ تاريخ .

٦ ـ محكمة الباب العالى: السجل ٢٧٢، أرشيف المحكمةالشرعية بالقاهرة

٧ ـ « « « « : السجل ١-(تقارير النظر) ، أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة .

رابعاً : المصادر المخطوطة :

٨ ـ إبراهيم للأمونى : برهان الدين إبراهيم الأمونى الشافعى (الشيخ العلامة) : رسالة من تيسير خالق الأراضى والسموات ، فى الكلام على ما يعصر من الجوامك والعلوفات . مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ١٤١٣ تاريخ تيمور .

٩ ـ الأمير أحمد : الأمير أحمد الدمرداشى عزبان : الدرة المصانة فى أخبار الكنانة ، جزءان ، مخطوطة بالمتحف البريطاني بلندن (١٠٧٣/١٤) .

١٠ ـ البكرى : محمد بن أبى السرور البكرى (الشيخ المؤرخ) :
كشف الكربة فى رفع الطلبة ـ مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٣٨٠ تاريخ .
١١ ـ البكرى : النزهة الزهية ، فى ذكر ولاة مصر والقاهرة المعزية ـ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ٢٢٦٦ تاريخ .
١٢ ـ حسين أفندى الروزنامة : ترتيب الديار المصرية ، فى عهد الدولة العثمانية ـ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ى ٨٨٧٣ .
١٣ ـ الصفوى : مصطفى بن محمد الصفوى (الشيخ العلامة) : صفوة الزمان فيمن تولى على مصر من أمير وسلطان ـ مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٥١ تاريخ .
١٤ ـ الصوالحى : إبراهيم الصوالحى العوفى ، برهان الدين (الشيخ العلامة): تراجم الصواعق فى واقعة الصناجق ـ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ٢٢٦٩ تاريخ ـ ونسخة أخرى رقم ١٠٤١ تاريخ تيمور .
١٥ ـ العمرى : أحمد بن سعد الدين العمرى العثمانى (الشيخ الأديب العلامة) : ذخيرة الأعلام بتواريخ الخلفاء الأعلام ، وأمراء مصر الحكام ، وقضاة قضاتها فى الأحكام ـ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ٤٠٤ تاريخ .
١٦ ـ مرتضى بك ابن مصطفى بك : ذيل تحفة الأحباب ـ مخطوطة ملحقة بتحفة الأحباب ، بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٢٨ تاريخ .
١٧ ـ مصطفى عزبان : مصطفى بن ابراهيم عزبان : تاريخ وقائع مصر والقاهرة ـ مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة ، رقم ٤٠٤٨ تاريخ .

١٨ ـ الملوى : يوسف افندى ابن محمد بن الوكيل الملوى (الشيخ المؤرخ العلامة) : تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٢٨ تاريخ .

خامساً : المصادر المطبوعة :

١٩ ـ أمين باشا سامى : تقويم النيل وعصر محمد على باشا ـ ج ٢ ، طبع القاهرة ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م .

٢٠ ـ ابن إياس . محمد بن إياس الحنفى (الشيخ المؤرخ) : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، ثلاثة أجزاء . طبع القاهرة : ١٣١٢هـ/١٨٩٤م ونسخة أخرى مجلد واحد ، طبع القاهرة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠ م .

٢١ ـ الجبرتى : عبد الرحمن بن حسن الجبرتى (الشيخ المؤرخ): عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، ثلاثة أجزاء ، طبع بيروت ١٣٩٨هـ ١٩٧٨ م .

٢٢ ـ الجبرتى: مظهر التقديس ، بذهاب دولة الفرنسيس ، طبع القاهرة ١٣٨٩ هـ /١٩٦٩ م .

٢٣ ـ الرافعى : عبد الرحمن الرافعى : تاريخ الحركة القومية ، وتطور نظام الحكم فى مصر ، جزءان ، طبع القاهرة ١٣٧٤ ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ م .

٢٤ ـ الزركلى : خير الدين الزركلى : الأعلام ، ج ٤ ، طبع بيروت ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

٢٥ ـ ابن سيد الناس : محمد بن محمد بن عبدالله بن سيد الناس الشافعى ، فتح الدين (العلامة الشيخ المؤرخ) ـ طبع بيروت ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

٢٦ ـ الصيرفى : على بن داود الصيرفى ، الخطيب الجوهرى

(القاضي المؤرخ) : نزهة النفوس والأبدان ، في تواريخ الزمان ، جزءان ، طبع القاهرة ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .

٢٧ ـ الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، أحد عشر جزءاً ، طبع القاهرة ١٣٩٩ ـ ١٤٠٢هـ / ١٩٧٩ ـ ١٩٨٢ م .

٢٨ ـ ابن عبد المعطى : محمد بن عبد المعطى الاسحاقى المتوفى (الشيخ المؤرخ) : لطائف أخبـار الأول ، فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ، طبع القاهرة ، ١٢٧٦هـ / ١٨٥٩ م .

٢٩ ـ ابن العماد الحنبلي : أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج ٥ ، طبع بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٣٠ ـ الغزي : نجم الدين محمد بن محمد بن أحمد بن عامر الغزي (العلامة المؤرخ) : الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة ـ تحقيق د/ جبرائيل سليمان ، ج ١ ، طبع بيروت ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م .

٣١ ـ المرادي : محمد بن خليل المرادي الحنفي (المفتي) : سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ، ج١ ، طبع القاهرة ١٣٠١هـ/١٨٨٣ م .

٣٢ ـ ابن هشام : أبو محمد عبد الملك بن هشام : سيرة ابن هشام ، طبع بيروت ، بدون تاريخ .

٣٣ ـ هيرولد : ج . كروستوفر هيرولد : بونابرت في مصر ، ترجمة اندراوس ، مراجعة د. أنيس ، طبع القاهرة ، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.



الخـــــوانق

الدكتور / نعمان الطيب سليمان

الخوانق أو الخوانك هى مؤسسات دينية إسلامية لإيواء الزاهدين والمتعبدين من الرجال والنساء ، وهى كالأديرة فى الديانة المسيحية ولكن بغير اشتراط البتولة ، أى أنها لم تنشأ للرهبنة بل لإيواء المنقطعين للعلم والزهد والمتفرغين لعبادة الله سبحانه .

وكلمة الخوانق جمع ، مفردها خانقاه ، وهى كلمة فارسية بمعنى البيت ، وقد جعلت لتخلى وتفرغ الصوفية فيها لعبادة الله سبحانه .

وكان ابتداء حدوث الخوانق فى الإسلام حوالى سنة ٤٠٠ هـ ولكن كلمة التصوف اشتهرت قبل سنة ٢٠٠ من الهجرة ، وأطلقت على خواص أهل السنة المراعين أنفسهم مع الله سبحانه ، الحافظين قلوبهم عن طوارق الغفلة فيقال للرجل الواحد منهم صوفى ، وللجماعة الصوفية ، ويقال أيضاً للواحد متصوف وللجماعة متصوفة .

وقد اختلف فى أصل هذه الكلمة التى اشتقت منه ، فقيل إنها من الصوف ، وتصوف الرجل إذا لبس الصوف كما يقال تقمص الرجل إذا لبس القميص .

وقيل : سموا بذلك لأنهم ينسبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقيل : كلمة صوفى مشتقة من صفاء القلب ، وقيل : إنها مشتقة من الصف فكأن الصوفية هم فى الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى .

وقد عرف الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردى كلمة الصوفى فقال ـ رحمه الله ـ : (الصوفى من يضع الأشياء فى مواضعها ، ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم ، ويقيم الخلق مقامهم ، ويقيم أمر الحق مقامه ،

ويستر ما ينبغي أن يستر، ويظهر ما ينبغي أن يظهر، ويأتي بالأمور من مواضعها بحضور عقل وصحة توحيد وكمال معرفة ورعاية صدق وإخلاص)[1].

وكانت المظاهر الأولى للتصوف الإسلامي كما ذكر ابن خلدون هي: «العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله سبحانه، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة».

وقيل أن التصوف هو: «قطع المعاملة مع الخلق، وفتح المعاملة مع الحق، وحبس النفس عن المخالطات، واجتناب التبعات، ومواصلة الليل والنهار بالعبادة، متعوضاً بها عن كل عادة، والاشتغال بحفظ الأوقات، وملازمة الأوراد، وانتظار الصلوات. واجتناب الغفلات»[2].

وقد اقترن التصوف بمعرفة الدين والعمل بأوامره ونواهيه، واتصف أهله بالصلاح والورع وسعة العلم بشئون الدين، وكانت لهم مكانة ممتازة بفضل انقطاعهم لعبادة الله سبحانه.

وقيل: إن أول من اتخذ بيتاً يتفرغ فيه المتعبدون للعبادة هو زيد بن صوحان بن صبرة، وذلك أنه عمد إلى رجال من أهل البصرة قد تفرغوا للعبادة، وليس لهم تجارات ولا غلات، فبنى لهم داراً وأسكنهم فيها، وأخرج لهم ما يقوم بشأنهم من مطعم ومشرب وملبس وغيره، ثم جاء يوماً ليزورهم فلم يجدهم فسأل عنهم، فقيل له: إن عبد الله بن عامر والي البصرة لأمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، قد دعاهم، فذهب إليه ثم سأله قائلا له: يا بن

---

(١) المقريزي (تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، طبعة دار صادر بيروت جـ ٢ ص ٤١٤.

(٢) انظر: د. توفيق الطويل - التصوف في مصر إبان العصر العثماني: الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٨ ص ٨، ٤٦، ٤٧.

عامر ماذا تريد من هؤلاء القوم ؟ قال : أريد أن أقربهم فيشفعوا فأشفعهم ، ويسألوا فأعطيهم ، ويشيروا على فأقبل منهم ، فقال : لا وكرامة . إنك تأتى إلى قوم قد انقطعوا إلى الله تعالى فتدنسهم بدنياك ، وتشركهم فى أمرك ، حتى إذا ذهبت أديانهم أعرضت عنهم فطاحوا لا إلى الدنيا ولا إلى الآخرة . قوموا فارجعوا إلى مواضعكم ، فقاموا وعادوا إلى دار عبادتهم[1] .

وقيل أن أول من غرس بذور التصوف فى مصر هو ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ وكان يعد أول من تكلم من الصوفية عموماً فى علوم المقامات والأحوال .

أما عن التصوف العملى بصورته الجمعية فإنه لم ينشأ فى مصر قبل النصف الثانى من القرن السادس الهجرى . وقد سجل المقريزى تاريخ نشأته بعام ٥٦٩ هـ وهو تاريخ إنشاء أول الخوانق فى عهد صلاح الدين الأيوبى[2] .

وصلاح الدين يعتبر أول من أنشأ الخوانق فى مصر[3] لأنه كان يهتم بالطرق الصوفية ، ويحب المتصوفين الذين كان يلتف حولهم عدد قليل من المهاجرين الايرانيين ، وهذا يفسر لنا السبب فى زهده وتقشفه وبساطته الشديدة فى السفر والمأكل والملبس وفى كل مظهر من مظاهر حياته ، حتى أنه حينما تم حصر كل ما كان يملكه من أملاك خاصته فى هذه الحياة — بعد وفاته — وجد ٤٦ درهماً وديناراً واحداً ولم يخلف من المال سواها ثابتاً أو منقولاً[4] .

---

(١) المقريزى - الخطط جـ ٢ صـ ٤١٤ .

(٢) د عامر النجار - الطرق الصوفية فى مصر . دار المعارف سنة ١٩٨٣ . ص ٩٦ .

(٣) وأيضاً يعتبر هو أول من أنشأ المدارس فى مصر .

(٤) السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) حسن المحاضرة فى أخبار مصر =

وكانت أول خانقاه أنشأها فى مصر هى الخانقاه الصلاحية .

الخانقاه الصلاحية :

ويطلق عليها أيضاً اسم خانقاه سعيد السعداء ، وهى تقع بخط رحبة باب العيد بالجمالية فى القاهرة ، وكانت تعرف فى الدولة الفاطمية باسم دار سعيد السعداء ؛ وهو لقب لشخص كان يسمى قنبر وهو عتيق الخليفة المستنصر بالله الفاطمي ، وقد وصل إلى مرتبة كبيرة فى العهد الفاطمى ثم قتل فى سنة ٥٤٤ هـ .

وكانت هذه الدار مقابل دار الوزارة الكبرى التى بناها بدر الجمالى وزير المستنصر ، فلما كانت وزارة العادل رزيك بن الصالح طلائع بن رزيك سكن دار سعيد السعداء ، وفتح منها إلى دار الوزارة سرداباً تحت الأرض ليمر فيه منها إليها .

وبعده سكنها الوزير شاور بن مجير وبعده سكنها ابنه الكامل .

فلما تولى صلاح الدين الأيوبى حكم مصر بعد موت الخليفة العاضد ، آخر الخلفاء الفاطميين ، وغير رسوم وقوانين الدولة الفاطمية ، وقف هذه الدار - دار سعيد السعداء - فى سنة ٥٦٩ هـ على الفقراء الصوفية الوافدين من البلاد البعيدة ، فإن لم يوجدوا كانت وقفاً على الفقراء من الفقهاء الشافعية والمالكية الأشعرية الاعتقاد وولى عليهم شيخاً وأطلق عليه لقب شيخ الشيوخ ورتب لهم فى كل يوم طعاماً ولحماً وخبزاً ، وبنى لهم حماماً بجوارهم ، وكان المنقطعون بها يشتهرون بالعلم والصلاح والتقوى ، وترجى بركتهم .

وقد اهتم صلاح الدين الأيوبى بهذا المرفق حتى أنه وقف عليه من مصادر الأيراد للأنفاق عليه بستان الحبانية بجوار بركة الفيل ، وقيسارية الشراب

= والقاهرة جـ٢ ص ٢٧ ، ١٤٣ ، دائرة المعارف الإسلامية - نشر دار الشعب - المجلد الخامس ، العدد ٣٨ ص ٤٥٩ .

بالقاهرة ، وناحية دهمرو من البهنساوية ، وشرع لهم أنظمة وقوانين ، فمثلا من أراد السفر من المنتسبين إليه يعطى أجرة سفره ونفقته ، ومن مات منهم وترك عشرين ديناراً فأقل وزعت على الفقراء ، أما إذا ترك أكثر من ذلك فإنه يضم إلى الديوان السلطانى .

وقد نزل هذه الخانقاه الأكابر من الصوفية ؛ وكانت تعرف أيضاً باسم دويرة الصوفية .

وكان الناس فى كل يوم جمعة يأتون من الفسطاط إلى القاهرة ليشاهدوا صوفية خانقاه سعيد السعداء عندما يتوجهون منها لأداء صلاة الجمعة فى جامع الحاكم بأمر الله (الجامع الأنور) لكى تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم ؛ وكانت لهم هيئة فاضلة ومهيبة عند خروجهم من الجامع بنظام وأمامهم شيخ الشيوخ والسكون والوقار يعلوهم ، فيدخلون المسجد ويصلون تحية للمسجد ، ثم يجلسون ويقرؤون ما تيسر من القرآن حتى يؤذن المؤذن ، فإذا قضيت الصلاة قرأ أحدهم شيئاً من القرآن بصوت مرتفع ثم دعا للسلطان صلاح الدين ولواقف المسجد وكافة المسلمين أجمعين ، فإذا فرغ قاموا جميعاً وعادوا إلى دار عبادتهم بنظام وترتيب بمثل ما قدموا به ، والهيبة والوقار والكرامة تظللهم ، والجمهور يشاهدهم ويتبرك بهم ، ويحصل لهم الطمأنينة والسعادة الروحية بمشاهدتهم (١) .

واستمر الأمر كذلك جارياً فى هذه الخانقاه ، وقد بلغ عدد من كان بها من الصوفية فى أوائل عهد السلطان المملوكى الظاهر برقوق (٧٨٤/١٣٨٢ـ ٨٠١ هـ ـ ١٣٩٨ م) نحو ثلاثمائة صوفى ، وكان يصرف لكل منهم كل يوم ثلاثة أرغفة زنتها ثلاثة أرطال خبز ، وقطعة لحم زنتها ثلث رطل فى مرق ،

(١) المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ٤١٥ .

وتوزع عليهم الحلوى فى كل شهر ، ويفرق فيهم الصابون ، ويعطى كل منهم فى السنة أربعين درهماً ثمن كسوة .

وكان ريع الوقف يعجز أحياناً عن الوفاء بكل هذه الالتزامات فيقطع عنهم صرف الحلوى أو الصابون أو الكسوة .

وفى سنة ٧٠١ هـ ألزم الصوفية وشيخهم بتلك الخانقاه أن يصلوا الجمعة بالجامع الأقمر ، وبعد فترة تركوا هذه الصلاة بالجامع الأقمر ، ولم يعودوا إلى ما كانوا عليه قبل ذلك من الاجتماع لأداء صلاة الجمعة فى جامع الحاكم بأمر الله ، بل كان كل منهم يصلى الجمعة فيما يحلو له .

ثم هان أمر هذه الخانقاه بعد ذلك حتى أن الناس كانوا يمرون فى صحن هذه الخانقاه بنعالهم[١] .

واختار صوفية هذه الخانقاه قطعة أرض مساحتها حوالى فدانين خارج باب النصر ، وبنوا حولها سوراً من الحجر وجعلوها مقبرة لمن يموت منهم ، وكان الناس يزورون هذه المقبرة للتبرك بزيارة من فيها من الأموات ، ولم يكن فى هذه الصحراء تربة مثلها فى الفضل لما جمع فيها من قبور العلماء والمحدثين والأولياء[٢] ثم هان أمرها أيضاً بعد أن دفن فيها كل الناس .

وقد تحدث على باشا مبارك فى خططه عن خانقاه سعيد السعداء وما آل إليه أمرها فى زمنه فقال :

وبنى صلاح الدين الخانقاه الصلاحية للصوفية ، وهى جامع سعيد السعداء الآن[٣] ... وهو تجاه حارة المبيضة بالجمالية .

(١) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤١٦ .

(٢) على باشا مبارك : الخطط التوفيقية — مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٩ جـ ٢ ص ٢١٣ .

(٣) الخطط التوفيقية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ جـ ٤ ص ٧٠

وهذا الجامع عامر إلى اليوم وشعائره مقامة ، ويتبعه سبيل متخرب[١] .

ثم قال : وبجوار جامع سعيد السعداء يوجد حمام سعيد السعداء بفم الدرب الأصفر (بالجمالية) وكان يعرف أولا بحمام الصوفية ، أنشاه صلاح الدين الأيوبى لصوفية الخانقاه ، وهو عامر إلى اليوم ، يدخله الرجال والنساء ، ويعرف بحمام الجمالية[٢] .

ويفهم من هذا أن خانقاه سعيد السعداء فى عهد على مبارك لم تكن دائماً وظيفتها إيواء المنقطعين والمتفرغين لعبادة الله سبحانه وتعالى ، وهو الغرض الذى أنشأها من أجله صلاح الدين الأيوبى ، بل أصبحت مسجداً فقط يؤدى فيه الصلوات الخمس كبقية المساجد الأخرى .

ولا زال هذا المسجد قائماً حتى الآن وإن كان قد تهدم أكثره وأصبح أطلالا ، ومكان الصلاة يشغل حيزاً صغيراً منه ، وقد شاهدته بنفسى وأديت فيه الصلاة .

وهو يقع فى أول شارع الجمالية من ناحية الغرب على يسار المتجه إلى باب النصر فى مقابل حارة المبيضة .

ولم يكتف صلاح الدين بإنشاء خانقاه سعيد السعداء فى القاهرة بل أنشأ خانقاه أخرى فى مدينة القدس بعد أن استعادها من الصليبيين ، أنشأها فى دار البطارك وأوقف عليها الأوقاف .

كذلك أنشأت زوجة صلاح الدين عصمة الدين الخاتون خانقاه خارج باب النصر بالقاهرة[٣] .

---

(١) الخطط التوفيقية جـ ٢ ص ٢١٨ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) ابن العماد الحنبلى (عبد الحى بن أحمد) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ـ مكتبة القدس سنة ١٣٥٠ هـ جـ ٤ ص ٢٧٢ .

وقد ذكر الرحالة ابن جبير[١] أن الخوانق كانت كثيرة ومنتشرة في دولة صلاح الدين بسبب شدة حبه للزهاد والمنقطعين لعبادة الله سبحانه فقال: (وأما الرباطات التي يسمونها الخوانق فكثيرة وهي برسم الصوفية، وهي قصور مزخرفة يطرد في جميعها الماء على أحسن منظر يبصر، وهذه الطائفة الصوفية هم الملوك بهذه البلاد، لأنهم قد كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها وفرغ خواطرهم لعبادته).

خانقاه ركن الدين بيبرس:

بنى الملك المظفر ركن الدين بيبرس[٢] الجاشنكير[٣] المنصوري هذه الخانقاه في سنة ٧٠٦ هـ في جانب من دار الوزارة الكبرى القريبة من خانقاه

---

(١) ابن جبير (أبو الحسن محمد بن أحمد الأندلسي) الرحلة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ صـ ٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) بيبرس هذا اشتراه الملك المنصور قلاوون صغيراً. ورقاه في الخدم إلى أن جعله أحد الأمراء. واشتهر بالشجاعة. فلما مات المنصور قلاوون خدم إبنه الاشرف خليل. ومن بعده خدم ابنه الآخر الناصر محمد. وفي عهد سلطنة الناصر الثانية استطاع بيبرس أن يستبد بالحكم في شهر شوال سنة ٧٠٨هـ سنة ١٣٠٨م ويخلع الملك الناصر ويحل محله في الحكم: ولكن بعد حوالى عام — أي في شوال سنة ٧٠٩ هـ سنة ١٣٠٩م — استطاع الناصر محمد أن يستعيد ملكه. وفر بيبرس من القلعة وهرب إلى الشام. ولكن أعوان الملك الناصر قبضوا عليه قريباً من غزة وحملوه مقيداً إلى الناصر حيث أمر بسجنه ثم قتل داخل السجن. الخطط جـ ٢ صـ ٤١٧ — ٤١٨.

(٣) هذا الاسم يتركب من كلمتين — إحداهما: جاشن. ومعناها الذوق او الثانية كير. ومعناها المتعاطى. فيكون الجاشنكير هو الذى يذوق الطعام والشراب قبل تقديمه للسلطان خوفاً من أن يكون به سم. د/ على إبراهيم حسن. تاريخ المماليك البحرية. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٧ صـ ٢٢٣.

سعيد السعداء برحبة باب العيد (بالجمالية) وقد بناها وهو أمير قبل أن يتولى السلطنة ، وبنى بجوارها قبره الذى دفن فيه بعد موته .

وقد حرص بيبرس على أن يكون تكاليف بناء هذه الخانقاه من مال حلال ، كما أنه أثناء بنائها حرص كل الحرص أن يتصف ويتحلى باللطف والرقة والسماحة فلم يكره أو يجبر أى إنسان أو صانع على العمل فى بنائها وتشييدها ، ولم يغتصب أى شىء من أى إنسان ليدخل فى عمارتها .

وقد أتقن تشييدها وجعل بناءها كله من الحجارة وكلها عقود محكمة وليس بها سقوف من خشب ، وقيل أنه لم يبن خانقاه أحسن منها .

وبعد أن اكتمل بناؤها بكل مشتملاته من مطبخ وحمام وغير ذلك فى سنة ٧٠٩ هـ حينئذ قرر بها أربعمائة صوفى ، كان يوزع على كل واحد منهم فى كل يوم ثلاثة أرغفة من خبز البر مع اللحم والطعام والحلوى ، ووقف للإنفاق عليها عدة ضياع بدمشق وحماه ، ومنية المخلص بالجيزة من أرض مصر ، وضياع بالصعيد والوجه البحرى ، والربع والقيسارية بالقاهرة .

فلما خلع المظفر بيبرس من السلطنة ، وقبض عليه الملك الناصر محمد بن قلاوون فى سنة ٧٠٩ وقتله أمر بغلق هذه الخانقاه ، وصادر كل ما كان موقوفاً عليها ، واستمرت معطلة إلى أوائل سنة ٧٢٦ هـ حيث أمر الملك الناصر بفتحها ففتحت ، ورد إليها كل ما كان موقوفا عليها ، واستمرت عامرة بالعباد والزهاد إلى أن حصلت مجاعة فى سنة ٧٧٦ هـ فى عهد الملك الأشرف شعبان ابن حسين لانخفاض مياه النيل ، فتعطل مطبخها ، وبطل طعامها ، واستمر توزيع الخبز مع مبلغ عشرة دراهم لكل فرد فى الشهر حتى سنة ٧٩٦ هـ حيث حصلت مجاعة أخرى لنقصان مياه النيل أيضا فبطل الخبز أيضا . وصار الصوفية يأخذون فى كل شهر مبلغاً من المال .

واستمر الأمر كذلك إلى عهد المقريزى (توفى سنة ٨٤٥ هـ) حيث شاهدها، وقال: رأيت بوابها لا يمكن أحداً من الدخول إليها غير أهلها، ويمنع الناس من الدخول إليها حتى الفقهاء والجنود، وكان لها فى النفوس مهابة كبيرة[1].

وقد تحدث على باشا مبارك فى خططه عن هذه الخانقاه فقال: (وبنى — أى بيبرس — الخانقاه العظيمة بالجمالية، وكانت أجل خانقاه بالقاهرة، ورتب فى قبتها درساً للحديث وقراء يتناوبون القراءة فى الليل والنهار، وأوقف عليها الأوقاف العظيمة. وقد دثر كل ذلك بتوالى الأيام ولم يبق من الخانقاه إلا بعضها، وهو الجامع المعروف بجامع بيبرس[2]... تجاه الدرب الأصفر[3].

ولا زال مسجد بيبرس قائما حتى الآن تؤدى فيه الصلوات الخمس، وقد شاهدته بنفسى وأديت فيه الصلاة، وهو مسجد ضخم به صحن واسع تحيط به الإيوانات، وذو طوابق متعددة من ناحيتى الشرق والغرب بها شبابيك تطل على الصحن، والقبة الكبيرة التى دفن تحتها بيبرس تقع فى الناحية الشمالية، وهذا المسجد يقع فى شارع الجمالية على يمين المتجه نحو باب النصر فى مقابل الدرب الاصفر.

خانقاه سرياقوس:

هذه الخانقاه أنشأها الملك الناصر محمد بن قلاوون فى سنة ٧٢٣ هـ فى خارج

---

(١) المقريزى. الخطط جـ ٢ ص ٤١٦ — ٤١٧ بتصرف، الخطط التوفيقية جـ ٢ ص ٢٠٨.

(٢) الخطط التوفيقية جـ ١ ص ٩١، ٩٢.

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٠٩.

مدينة القاهرة على نحو بريد من شمالها ، وعلى مســافة ميل من ناحية سرياقوس .

وسبب بنائها أن الملك الناصر خرج للصيد فى إحدى المرات فى هذا المكان ، فألم به ألم شديد فى بطنه كاد أن يقضى عليه ، وهو صابر يتجلد ويكتم ما به حتى عجز ، فنزل عن الفرس والألم يتزايد به .. فنذر لله إن عافاه يبنى فى هذا المكان بيتاً يعبد فيه . فخف عنه مرضه . وركب وعاد إلى القلعة ولزم الفراش مدة ، ثم عوفى ، فكان أول ما بدأ به هو الوفاء بنذره .

فاستدعى المهندسين والبنائين والعمال وذهب إلى هذا المكان فى شهر ذى الحجة سنة ٧٢٣ هـ واختط فيه هذه الخانقاه على أن يكون بها مائة خلوة لمائة صوفى ، وأن يكون بها حمام ومطبخ ، وأن يبنى بجوارها مسجد تقام فيه الجمعة واستمر البناء أكثر من عام ونصف حتى كمل فى شهر جمادى الآخرة سنة ٧٢٥ هـ فخرج إليها الناصر بنفسه ومعه الأمراء والقضاة ومشايخ الخوانق الأخرى ، وأقيم احتفال كبير لافتتاح هذه الخانقاه ، مدت فيه الأسمطة الحافلة العظيمة بداخلها . وخلع الناصر على سائر الأمراء وأرباب الوظائف ، وفرق بها حوالى ستين ألف درهم فضة ثم عاد بعد ذلك إلى قلعة الجبل .

وكان الاهتمام زائداً بهذه الخانقاه حتى أنه كان يصرف فى كل يوم لكل صوفى أربعة أرطال من الخبز النقى ، ومن لحم الضأن رطل قد طبخ فى طعام شهى ، ويصرف له فى كل شهر مبلغ أربعين درهماً فضـة وديناران ، ورطل حلوى ، ورطلان زيتا من زيت الزيتون ، ومثل ذلك من الصابون ، ويصرف له فى كل سنة ثمن كسوة ، وفى كل المواسم كانت تصرف له توسعة مثل شهر رمضان ، والعيدين ، وعاشوراء ، ومواسم رجب وشعبان ، وكلما حل موسم فاكهة يصرف له مبلغ لشرائها ، وفى شهر رمضان كانت تبيض لهم قدورهم ، ويصرف لهم أكواب جديدة للشرب .

وكان بالخانقاه مخازن لتخزين السكر والأطعمة والأشربة والأدوية، ووظف به الأطباء والصيادلة والحلاقون لقص شعور الصوفية وتدليك أبدانهم بالحمام[١] .

فكان للمقيم بهذه الخانقاه يتفرغ قلبه تمام التفرغ لعبادة الله سبحانه فقط، ولا يشغل نفسه بأية حاجة من حوائج الدنيا، ولا يحتاج إلى أى شيء من خارج الخانقاه، ومن ثم كان الطهر والإخلاص يحف بهم، والنقاء والصفاء يملأ وجدانهم . وحرى بمثل هؤلاء القوم أن يستجيب الله دعواتهم لتقواهم .

وأطلق للملك الناصر على شيخ هذه الخانقاه لقب شيخ الشيوخ . وكان هذا اللقب يطلق على مشيخة الخانقاه الصلاحية « سعيد السعداء » ، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن بنى السلطان الناصر هذه الخانقاه الناصرية بسرياقوس فاستقرت مشيخة الشيوخ على من بها .

هذا ما قاله القلقشندى فى كتابه « صبح الأعشى »[٢] . ولكننا نجد المقريزى يقول فى خططه[٣] : « كانت سعيد السعداء أول خانقاه عملت بمصر وعرفت بدويرة الصوفية ، ونعت شيخها بشيخ الشيوخ ، واستمر الأمر كذلك إلى أن كانت الحوادث والمحن سنة ٨٠٦ هـ واتضعت الأحوال وتلاشت الرتب ، فلقب كل شيخ خانقاه بشيخ الشيوخ » .

ويظهر أن هـذا اللقب كان خاصاً بمشيخة الخانقاه الصلاحية ، وبعـد بناء الخانقاه الناصرية اشترك شيخها فى هذا اللقب ، واستمر الأمر على ذلك إلى أن كانت المحن التى تحدث عنها المقريزى فى أوائل

(١) المقريزى : الخطط جـ ٢ صـ ٤٢٣ .
(٢) جـ ١١ صـ ٢٧٠ الطبعة الأميرية .
(٣) جـ ٢ صـ ٤٢٢ .

القرن التاسع الهجرى ، فاشترك كل شيوخ الخوانق التى كانت موجودة وقتئذ فى هذا اللقب .

خانقاه شيخو :

هذه الخانقاه بناها الامير سيف الدين شيخو العمرى فى سنة ٧٥٦ هـ في عهد سلطنة السلطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون فى مدينة القطائع بخط الصليبة تجاه مسجد شيخو .

وقد جعل منها مكانا للتعبد ومدرسة لتدريس العلوم الشرعية إذ أنه رتب بها دروسا عدة ، منها أربعة دروس لفقهاء المذاهب الأربعة ، وهم الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة ، ورتب درسا للحديث النبوى ، ودرسا لتحفيظ وإقراء القرآن الكريم بالروايات السبع ، وعين لهذه الدروس المدرسين ، وألزم الصوفية بحضور هذه الدروس بالإضافة إلى قيامهم بمهام التعبد والتصوف .

وكان يصرف لهم فى كل يوم الخبز واللحم والطعام وفى كل شهر الحلوى والزيت والصابون ، وذلك من ريع الاوقاف الجليلة التى وقفها عليها ، فعظم قدر هذه الخانقاه ، واشتهر فى الاقطار ذكرها ، وتخرج منها كثير من أهل العلم والتقوى والزهد الذين أفادوا أنفسهم بتقواهم وأفادوا غيرهم بعلمهم [1] .

ويفهم من هذا أن هذه الخانقاه جمعت بين جعلها داراً للتعبد ولتلقى علوم الدين ، فيتخرج منها علماء وأتقياء عاملون .

وهكذا نجد أن إنشاء الخوانق قد كثر فى مصر ، خصوصا فى العهد المملوكى ، وقد وصل عددها فى أوائل القرن التاسع الهجرى كما ذكر

(١) المصدر السابق ص ٤٢١ .

للمقريزى[1] حوالى اثنتين وعشرين خانقاه ، وهذه الخوانق لم يكن يدخلها المرد أى الشباب بل كان يلتحق بها الشيوخ فقط .

ولكن بعد أن زال العصر المملوكى ودخلت مصر تحت الحكم العثمانى أهملت هذه الخوانق ، وضاع الكثير من أوقافها وريعها ، فتوقف الكثير منها عن أداء مهامها ، واندثر أغلبها ، واستمر الأمر كذلك حتى استبدلت بالتكايا فى هذا العهد .

وقد ذكر على باشا مبارك فى خططه أنه فى عهده كان يوجد بالقاهرة حوالى ثمانى عشرة تكيه موزعة في أخطاطها ، ويقيم بها الدراويش وجميعهم أعاجم ، ثم قال : إن هذه التكايا كانت تسمى فى القديم بالخوانق[2] .

ثم تطور الحال بهذه التكايا حتى أصبحت أخيرا ملاجىء الإيواء للمرضى ومن قعدت بهم الشيخوخة عن اكتساب القوت[3] .



(١) راجع ذكر الخوانق فى كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزى ق ص ٤١٤ إلى ص ٤٢٧ ج ٢ .

(٢) الخطط التوفيقية ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) د . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثمانى ص ٤٥ .

تعقيب

انقضى هذا العهد الذى كان يتقرب فيه للملوك والأمراء والأثرياء إلى الله سبحانه ببناء بيوت ينقطع ويتفرغ فيها صنف من الناس يغلب عليهم الطهر والنقاء وهم العباد والزهاد لعبادة الله سبحانه ، فتتنزل منه الرحمات والبركات والحسنات على عباده بفضل دعواتهم وإخلاصهم ، وحسن صلتهم به وقربهم منه سبحانه .

وليس فى هذا الانقطاع لعبادة الله سبحانه شىء من الرهبنة والبتولة كما فى الديانة المسيحية ، بل هؤلاء العباد هم أناس أدوا ما عليهم من التزامات نحو مجتمعهم فى هذه الدنيا ، ثم رأوا أن يختموا حياتهم بتطهير نفوسهم من أدران هذه الحياة ، وأن يبتعدوا عن صراعاتها وشهواتها ولهوها ومظاهرها الكاذبة التى قد تجلب إليهم الذنوب والآثام وتبعدهم عن الله سبحانه .

وليست كل النفوس تميل إلى العزلة والبعد عن صراعات الحياة ومتعها ومباهجها ، والانزواء والانقطاع لعبادة الله سبحانه ، بل هى نفوس خاصة عندها استعداد لذلك ، وقد تكون قليلة ولكنها تعمقت فى نظرتها إلى هذه الحياة ، وقد تكون أدلت بدلوها فيها ووصلت إلى قمة الثراء والجاه ، ثم تراءى وانكشف لها بعد ذلك أن هذا كله سراب فى سراب ، وأنه كله زائل لا محالة ، وأنه لن يبقى معه إلا عمله الذى يذهب معه إلى قبره إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا .

هذه النفوس التى قد تكون مرت عليها هذه التجارب فى أول حياتها ، أو عانت من دنياها بما فيها من أحقاد وآلام وقلق وأحمال قد ترغب فى أواخر حياتها أن تأخذ بنصيب أوفر من طاعة الله سبحانه ، فتتفرغ للعمل لآخرتها بعد أن تكون قد أخذت نصيبها من دنياها .

ونحن نسمع اليوم كثيراً أن الدولة أو بعض الهيئات تبنى دوراً للمسنين يقضون فيها بقية حياتهم ، بعد أن أدوا ما عليهم من التزامات دنيوية فى شبابهم وصحتهم ، ولكنهم يقضون هذه البقية من عمرهم فى فراغ روحى قاتل ، لا يغنيهم ولا يسعدهم ما فى هذه الدور من مختلف أدوات التسلية التى يزاولونها ويتعاملون معها مثل لعب الطاولة أو الشطرنج أو السكوتشينه ، أو مشاهدة مهازل برامج التليفزيون التى قد تزيد من تحميلهم ذنوب وسيئات أكثر .

لماذا لا يبنى أولو الأمر هؤلاء أو الهيئات الخيرية دورا للمسنين المسلمين بجوار المساجد الكبرى ، ويكون لهم نظام خاص فى أداء العبادات من صلاة وقراءة قرآن وصيام وأذكار وأوراد وغير ذلك مثلما كان بالخوانق السابق ذكرها ، ولا يلتحق بها إلا من تتوفر عنده الرغبة الأكيدة فى أنه يريد أن يختم حياته خاتمة حسنة ، وأنه يحب أن يقضي بقية عمره فى جو روحانى خالص يعبق أريجه فيملأ النفوس صفاء ونقاء وطهراً ، وسعادة روحانية لا تعادلها أية سعادة دنيوية مهما علت وسمت .

ولا يمنع هذا من أن يدفع الملتحق بها مبلغا معينا شهريا من معاشه أو دخله الذى سبق أن كونه فى شبابه مثلما يدفع الآن المسنون فى تلك الدور الحالية ، حتى لا يكون عالة على غيره ، والدولة والمجتمع يعانيان من أزمات اقتصادية طاحنة .

وسوف تكون هذه الطائفة قدوة طيبة لأسرهم ولغيرهم من بقية الأفراد العاملين فى المجتمع ، قدوة عملية — وليست كلامية — فى العمل بما يرضى الله سبحانه والبعد عما يغضبه ، قدوة فى نقاء الاخلاق ، وطهارة النفوس ، وصفاء الضمائر ، وسمو الادراك ونظافة القلب ، وقوة الاخلاص واليقين .

وقد يقول متقول إن هؤلاء سوف يشكلون طبقة غير عاملة وغير منتجة ، ولا يستفيد منها المجتمع ، وهو يقصد بذلك الإفادة والانتاج المادى .

وأقول له ما أكثر ما نسمع الآن أنه يوجد فى كل مدينة فى كل محافظة قهوة يطلق عليها اسم قهوة للمعاشات ، يقضى فيها المسنون الذين أحيلوا للمعاش كل نهارهم وأكثر ليلهم فى التسلى بلعب الطاولة وغيرها وفى شرب المكيفات وفى الثرثرة بالأحاديث عن الناس ، ولا يكون لهم أى تأثير فى عجلة الإنتاج ، ويستمرون هكذا حتى تنتهى حياتهم ، وما أسرع ما يكون ذلك لقسوة فراغهم .

أما كان الأولى لمثل هؤلاء أو لبعضهم أن يختموا حياتهم خاتمة سعيدة بأن ينهلوا من رحمة الله ورضوانه ، ويستزيدوا من عفوه وغفرانه ، بالأكثار من عبادته والمداومة على طاعته بكل ما وسعهم جهدهم ، وبقدر ما تتحمله طاقتهم ، حتى يكفروا عما جنوه من أية ذنوب وآثام منذ بدء حياتهم الطويلة تلك فيقضون بقية حياتهم في مثل دور العبادة تلك . وإن كانوا علماء يضيفون إلى عبادتهم الوعظ والإرشاد لغيرهم إذا أحبوا .

هذه صيحة أطلقها فى مجتمعنا العلمانى المادى البحت الذى نسى الله فنسيه الله ، وتركه يتخبط فى أهوائه ونزواته ، وجموحه الطائش ، فتعددت صراعاته ومعاركه بين مختلف طوائفه وجموعه وأفراده .

إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ؟

دكتور نعمان الطيب سليمان
أستاذ مساعد
بكلية اللغة العربية

الدعوة العباسية فى كتاب الأخبار الطوال

لأبى حنيفة الدينورى

الدكتور محمد أحمد حسب الله
أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد
فى كلية اللغة العربية بالقاهرة ـ جامعة الأزهر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . وبعد :

فهذا بحث عن « الدعوة العباسية فى كتاب الأخبار الطوال » لأبى حنيفة الدينورى ولم أقصد فيه التأريخ للدعوة العباسية أو مناقشة آراء المؤرخين حولها ـ فهذا مجال بحث آخر ـ وإنما أردت به ذكر ما انفرد به كتاب « الأخبار الطوال » من روايات عن الدعوة العباسية تخالف ما أجمع عليه معظم المؤرخين .

ويحسن بنا فى البداية أن نعطى تعريفا سريعا بالكتاب وصاحبه :

فالدنيورى ، هو أحمد بن داود بن ونند ، ولد فى العقد الأول من القرن الثالث الهجرى بمدينة « دينور »[1] من مدن العراق العجمى فنسب إليها ، ونشأ بها ، وأولع منذ الصغر بالرحلة فى طلب العلم وأمضى شبابه فيها ، فزار مدن العراق والمدينة وفلسطين وسواحل الخليج العربى ، وعاش فترة فى أصبهان وبنى فيها مرصده الشهير .

---

(١) دينور : مدينة من أعمال الجبال قرب همدان ، سميت فى أيام معاوية بن أبى سفيان بماه الكوفه لأن الضرائب المتحصلة عليها كان يدفع منها رواتب جند الكوفة . الدينورى : الأخبار الطوال ص د ، ه من المقدمة .

وتتلمذ أبو حنيفة الدينورى على مشايخ وعلماء عصره فى مختلف العلوم والفنون فدرس القرآن والحديث والنحو واللغة وعلم الهيئة والرصد والجغرافيا والحساب والنباتات والطب . وزادت شهرته فى الكتابه ذيوعا كبيرا حتى عد ثالث ثلاثة هم أبرع من كتب فى العربية (الجاحظ ـ أبو حنيفة الدينورى ـ أبو زيد البلخى) .

كما ذاعت شهرته أيضا فى الفلك والرصد وكان له مرصد فى أصفهان ، كما كان نحويا لغويا، مهندسا فلكيا منجما رياضيا ، راوية ثقة ، ولعل تنوع مؤلفاته التى بلغت العشرين تعطينا فكرة عن تنوع ثقافاته ونذكر منها :

فى التفسير : تفسير القرآن الكريم وفى الفقه، الوصايا ،وفى الأدب : الشعر والشعراء .

وفى التاريخ: الأخبار الطوال ،وفى الفلك: القبلة والزوال، وفى الرياضيات : البحث فى حساب الهندسة والجبر والمقابله ، وفى النحو : الفصاحة وما يلحن فيه العامة ، وفى الزراعة : كتاب النباتات،وفى الجغرافيا : البلدان والأنواء ... وغيرها[1] .

ولقد كان لهذه المواهب المتعددة والثقافات المختلفة أثرها فى تقريب أبى حنيفة من البلاط العباسى وخاصة الموفق أخي الخليفة المعتمد على الله (٢٥٦ ـ ٢٧٩ هـ) فاختص به .

أما كتاب « الأخبار الطوال » فلم يكتشف مخطوطه إلا فى عام ١٨٧٧ م فى ليننجراد ونشره كراتشكوفسكي بمعاونة المؤسسة العلمية للنشر (بريل) ثم أعادت طبعه مطبعة السعادة بالقاهرة ، وفى سنة ١٩٥٧ م اكتشف مخطوطة

---

(١) ابن النديم : الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ١٩٨٧ م ص ١١٦ .

أخرى للكتاب فى مكتبة الشيخ رفاعة الطهطاوى بمدينة سوهاج بمصر ، ونشرها الأستاذ / عبد المنعم عامر سنة ١٩٦٠ م ، وقام بمراجعتها الأستاذ الدكتور / جمال الدين الشيال ، وأعادت مكتبة المثنى ببغداد طبعها بالأوفست ، وهى النسخة التى نعتمد عليها فى هذا البحث وتقع فى ٤٦٧ صفحة .

ويركز الدينورى فى « الأخبار الطوال » على تاريخ الفرس ويبرز جهودهم وقصتهم فى الإسلام وكأنه ألف كتابه من أجل ذلك ، وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام :

تناول فى القسم الأول[1] تاريخ آدم عليه السلام والأنبياء من بعده ، وملوك الأمم السابقة للإسلام ، ويلاحظ على أبى حنيفة فى هذا القسم أنه يسرد الأحداث سردا سريعا ولكنه فى عرضه التاريخى يحاول أن يربط بين تاريخ الفرس وتاريخ الأمم المجاورة .

أما القسم الثانى[2] : فهو خاص ببلاد الفرس ويبدأ بتاريخ الاسكندر وفتوحاته ، ويلاحظ على أبى حنيفة فى هذا القسم عنايته الخاصة بتاريخ الفرس فاستوعب ملوكهم واحدا واحدا ، وذكر الحوادث التى جرت بين هرمز وبهرام باستفاضة .

أما القسم الثالث[3] : فيبدأ بحروب العرب مع الفرس ، ثم الفتوحات الإسلامية فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ثم يذكر الخلفاء بعده إلى أن ينتهى بالخليفة المعتصم بالله (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) ثامن الخلفاء العباسيين ، وهذا القسم أكبر أقسام الكتاب وأهمها .

---

(١) يشمل من ص ١ : ٢٨ من الكتاب .

(٢) يشمل من ص ٢٨ : ١١١ .

(٣) يشمل من ص ١١١ : آخر الكتاب .

وعلى وجه الإجمال فإنه يلاحظ على الكتاب ما يأتى :

١ ـ أن الدينورى رتبه حسب الموضوعات مع مراعاة الترتيب الزمنى ، غير أنه لم يلتزم بذلك فى القسم الأول .

٢ ـ يكاد يقتصر الكتاب على الموضوعات الخاصة بتاريخ الفرس أو ما كان للفرس فيها دور كبير .

٣ ـ اتبع الدينورى طريقة حذف الإسناد وإدماج الروايات التاريخية فى رواية واحدة وكثيرا ما يكتفى بقوله قال فلان ، أو وقالوا ، وإذا حدث وذكر الراوى فإنه يحذف سلسلة الإسناد ، وفى تأريخه للدعوة العباسية استعمل قالوا : سبع مرات ، وقيل : مرة واحدة ، ونقل عن الهيثم بن عدى ٤ مرات [1] .

٤ ـ أن الكتاب لم يتناول سيرة الرسول ﷺ ولا خلافة أبى بكر رضى الله عنه .

٥ ـ أن أبا حنيفة لا يكتب تاريخا مسلسل الحلقات بل يكتب موضوعات متعاقبة تكاد تكون منفصلة عن بعضها ففى تناوله للخلفاء الراشدين لا يذكر إلا ما يتصل بفتح فارس وفى تناوله للعصر الأموى يمس الخلفاء مسا خفيفا ولا يقف إلا أمام ثورات الخوارج فى فارس والدعوة العباسية .

٦ ـ يهتم الدينورى بالأحداث التى يقف عندها فيذكر كل وقائعها وتفصيلاتها .

٧ ـ ـ وهو مهم ـ أن أبا حنيفة أهمل فى كتابه تدوين أحداث الفترة

---

(١) راجع الصفحات ٣٣٢ - ٣٧٥ ، يذكر قالوا فى صفحات ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٥٩ مرتين ، ٣٦٣ ، ٣٦٧ ، ٣٧٣ ويقال فى ص ٣٦٢ ، ويروى عن الهيثم بن عدى فى ص ٣٦٥ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٥ .

التاريخيه التي عاصرها وكان شاهد عيان عليها ، فلقد أنهى كتابه وفاة للمعتصم ٢٢٧ هـ ، بينما مات هو سنة ٢٨٢ هـ وكانت الفترة التي تركها ، مليئة بالأحداث الهامة في تاريخ العباسيين ولو دونها لكانت أهم ما في الكتاب ، ولعل السبب في ذلك ـ في رأيي ـ أن الكتاب وضع لتدوين تاريخ الفرس ، ولقد أهمل شأنهم منذ عهد الخليفة للمعتصم الذي أبدل بهم الترك .

وعلى أية حال فبالرغم من ذيوع واشتهار أبي حنيفة الدينوري بأنه عالم فلك وصاحب مرصد وذو عقلية علمية بحته إلا أن كتابه « الأخبار الطوال » يضيف إلى ميادين نبوغه ميدانا آخر في تصوير الأحداث التاريخية بأسلوب عربي جيد وبطراز فريد في منهج التأليف ، فهو لم يرتب كتابه ترتيبا حوليا كما هو المتبع في الكتب التاريخية للمعاصرة له ، بل رتبها ترتيبا موضوعيا ، وكان لا ينتقل من موضوع لآخر إلا بعد أن يوفيه جميع جوانبه[1] .



وترجع أهمية كتاب « الأخبار الطوال » في تاريخه للدعوة العباسية إلى انفراده بتقديم معلومات تاريخية على جانب كبير من الأهمية تخالف ما أورده معظم المؤرخين ، وأكرر القول بأن البحث لا يقصد التأريخ للدعوة العباسية ومناقشة آراء المؤرخين حولها ، ولكنه يقتصر على ذكر المعلومات التي انفرد بها الأخبار الطوال » وهي :

---

(١) راجع في هذه الدراسة ، محمد أحمد حسب الله ، الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في عهد الخليفة العباسي المعتمد على الله « رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية اللغة العربية بالقاهرة ص ٣٦٧ - ٣٦٩ ، الدينوري : الأخبار الطوال تحقيق ، عبد المنعم عامر ، المقدمة ، د / شاكر مصطفى ، التاريخ والمؤرخون العرب الجزء الأول ، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٩ م ص ١٤٧ — ١٤٩ .

أولا : تنازل أبي هاشم[1] عن الامامة للعباسيين (وصية أبي هاشم) :

لم يورد كتاب الأخبار الطوال ذكراً لوصية أبي هاشم وتنازله عن حقه في إمامة الفرقة الهاشمية (إحدى فرق الكيسانية) إلى العباسيين[2] الذين قالوا بأن حقهم في الخلافة آل إليهم عن طريق هذا التنازل ، على الرغم من

(١) أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية إمام فرقة الهاشمية إحدى فرق الكيسانية ، وكيسان لقب للمختار ابن أبي عبيد الثقفي أو لصاحب شرطته أو هو مولى لمحمد بن علي (ابن الحنفية) . ولقد دعت الكيسانية إلى إمامة محمد بن الحنفية إلا أنه تبرأ منهم لانحرافهم بمبادئهم ، غير أن اتباعه ظلوا مخلصين له وبعد موته سنة ٨١ هـ انقسمت الكيسانية إلى فريقين : فريق لم يعترف بوفاته وأنه حي واختفى في جبل رضوى ، وفريق آخر اعترف بوفاته ولكنه اختلف فيمن يخلفه فمنهم من قال بإن الإمامة انتقلت إلى علي زين العابدين بن الحسين ، ومنهم من قال بأنها انتقلت إلى ابنه عبد الله الملقب بأبي هاشم وسميت هذه الفرقة بالهاشمية ، وعليه فأبو هاشم إماما للهاشمية وليس إماما للكيسانية خلافا لما عليه بعض المؤرخين .

(٢) تذكر المصادر أن أبا هاشم عبد الله قصد دمشق لزيارة الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك فرأى من فصاحته وعلمه وذكائه ما حسده عليه ، وخاف منه على ملكه ، فبعث إليه من سمه وهو في طريق عودته ، فلما أحس بسريان السم عدل إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن العباس وكان يسكن الحميمة بأرض الشراه بالشام ، فتنازل له أو لابنه محمد عن حقه في إمامة الهاشمية وطلب من شيعته الالتفاف حوله

ومن الجدير بالذكر أن فرقة الهاشمية لم تجمع بعد وفاة أبي هاشم على نقل الإمامة من العلويين إلى العباسيين بل انقسمت إلى خمس فرق ، واحدة منها هي التي قالت بانتقال الإمامة إلى بني العباس بعد تنازل أبي هاشم عنها .

ورودها فى كثير من المصادر التاريخية عن رواة موثوق بهم كابن قتيبة : فى « المعارف » ، واليعقوبى ، فى « تاريخ اليعقوبى » ، والمسعودى : فى « مروج الذهب » ، وكتاب « أخبار العباس وولده » لمؤلف مجهول الذى يسهب كثيرا فى ذكر الوصية[1] ، وغيرهم[2] ، كما قال بالوصية كثير من أصحاب المصادر المتأخرة كابن عبد ربه ، فى « العقد الفريد » ، وابن الأثير : فى « الكامل » وابن خلكان ، فى « وفيات الأعيان » ، وابن كثير فى « البداية والنهاية »[3] وغيرهم[4] .

ولقد اختلف المؤرخون المحدثون من مسلمين ومستشرقين حول الأخذ بهذه الوصية فمعظمهم قبلها كالدكتور عبد العزيز الدورى : فى كتابه « العصر العباسى الأول » ود/ شاكر مصطفى « دولة بنى العباس » ، و د/ فاروق عمر بحوث فى التاريخ العباسى ، د/ حسن إبراهيم حسن ، فى « تاريخ الإسلام السياسى » ، وفان فلوتن فى « السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات »[5] ،

---

(١) ابن قتيبة : المعارف ص ٢١٧ اليعقوبى : تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ٢٩٧ ٢٩٨ ، المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ٢٥٤ مجهول : أخبار العباس وولده ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، البلاذرى : أنساب الأشراف ، مؤلفها مجهول العيون والحدائق فى أخبار الحقائق .

(٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٥ ص ٢١٨ - ٢٢٠ ، ابن الأثير ، الكامل جـ ٤ ص ١٥٩ ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٤ ص ١٨٦ - ١٨٨ ، ابن كثير : البداية والنهاية جـ ٩ ص ٣٢٠ .

(٤) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، الصفدى ، الوافى بالوفيات .

(٥) د/ عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول ص ٢١ .

وبعضهم رفضها كولهاوزن ، فى « تاريخ الدولة العربية » ويعتبرها رواية خيالية مخترعة[1] .

ومن الجدير بالذكر أن العباسيين ظلوا يقولون بأن حقهم فى الخلافة آل إليهم عن طريق هذه الوصية حتى عصر الخليفة المهدى (١٥٨ - ١٦٩ هـ) الذى أبطل القول بالوصية وجعل حق العباسيين فى الخلافة عن طريق العباس ابن عبد المطلب عم الرسول ﷺ وأحق الناس بخلافته .

ورغم زيوع الوصية فى المصادر التاريخية إلا أن كتاب « الأخبار الطوال » لا يوجد به أية إشارة لها ، وعنده : أن الشيعة اجتمعت فى سنة ١٠١ هـ على الإمام محمد بن على بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب « وأرادته على طلب البيعة وقالوا : أبسط يدك نبايعك على طلب هذا السلطان لعل الله أن يحيي بك العدل ويميت بك الجور ، فإن هذا وقت ذلك وأوانه ، والذى وجدناه مأثورا من علمائكم . فقال لهم محمد بن على : هذا أول ما نأمل ونرجو من ذلك لانقضاء مائة من التاريخ فإنه لم تنته مائة سنة على أمة قط إلا أظهر الله حق المحقين وأبطل باطل المبطلين »[2] ويتواتر قول الشيعة فى كثير من المصادر بأنه على رأس كل مائة عام يظهر لهم إمام يظهر الله به الحق ويميت الباطل فيذكر صاحب « أخبار العباس وولده » أن محمد بن على قال لدعاته

= د / شاكر مصطفى : دولة بنى العباس جـ ١ صـ ١١٣ - ١١٤ .

د / فاروق عمر : بحوث فى التاريخ العباسى ص ٥٢ ، ٦٤ .

د / حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام جـ ٣ صـ ٢٦ ، ٢٧ .

(١) ولهاوزن : تاريخ الدولة العربية ترجمة د / محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٤٧٦ .

(٢) الأخبار الطوال : صـ ٢٣٢ .

« إذا هلك أشج بنى مروان وعمر بن عبد العزيز وانقضت سنة مائة وهى سنو صاحب الحمار[1] ، فهناك أظهروا أمرنا »[2] .

ويتضح مما أورده أبو حنيفة الدينورى أن اجتماع الشيعة على محمد بن على العباسى فى ذلك الوقت لم يكن بسبب التنازل السابق (وصية أبى هاشم) وإنما لما كان يتمتع به من صفات جعلته أصلح أهل البيت لتولى هذه المهمة ، فأبو هاشم بن محمد الحنفية مات ولم يعقب ، وعلى زين العابدين بن الحسين مات سنة ٩٤ هـ ، وولديه محمد الباقر وزيد كانا لا يزالان فى ربيع شبابهما ، وكان الناس ـ يومئذ ـ لا يفرقون بين العلويين والعباسيين ، فالكل آل البيت وهم متضامنون لا ينازع أحد منهم الآخر على الامامه طالما أنه أصلح لولايتها[3] .



ثانيا : إعلانية الدعوة :

تكاد تجمع المصادر التاريخية على أن الدعوة العباسية كانت الرضا من آل البيت وأن الأئمة العباسيين القاطنين فى الحميمة[4] بأرض الشام ، أحاطوا

(١) التى وردت قصته فى القرآن الكريم فى قوله تعالى : « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها . فأماته الله مائه عام ثم بعثه . سورة البقرة ، من الآية ١٥٩ .

(٢) مؤلف مجهول : ص ١٩٣ .

(٣) د / حسن أحمد محمود : العالم الإسلامى فى العصر العباسى ص ١٣ .

(٤) الحميمة : بلد من أعمال عمان فى أطراف الشام كانت منزل بنى العباس معجم البلدان جـ ٢ ص ٣٠٧ ، وهى اليوم فى الأردن وتقع على الطريق بين عمان والعقبة ويقطع المسافر من الحميمة ١٢ كم ليبلغ الطريق ثم يقطع ٧٤ كيلو ليصل إلى العقبة .

أنفسهم بجو من الكتمان والسرية وأنشأوا تنظيما سريا للدعوة بمقتضاه لا يتعرف أحد من التنظيم على شخصية الإمام إلا داعيا الدعاة فى الكوفة وخراسان مع نفر قليل من مشايخ الدعوة كانوا واسطة بين الإمام وبقية التنظيم، وظلت الدعوة للرضا من آل البيت إلى يوم أن بويع الخليفة العباسى أبو العباس السفاح كأول خليفة للدولة العباسية فى ربيع الآخر سنة ١٣٢هـ .

غير أن الدينورى فى « الأخبار الطوال » لا يذكر شيئاً عن الدعوة للرضا من آل البيت ولا عن التنظيم السرى ، ويجعل الثورة علنية[1] منذ بدايتها ، وأن الأئمة العباسيين طلبوا من دعاتهم فى خراسان أن تكون الدعوة باسمهم فدعوا الناس إلى بنى العباس ، كما أن الخلفاء الأمويين كانوا على معرفة تامة بأشخاص الأئمة العباسيين أصحاب الدعوة فى خراسان ، بل كان الخارجين على الخلفاء الأمويين يجاهرونهم بالانضمام إلى الأئمة العباسيين.

فيذكر الدينورى أن الإمام محمد بن على العباسى وجه فى سنة ١٠١ هـ ، أبا عكرمة وحيان العطار إلى خراسان « فجعلا يسيران فى أرض خراسان من كورة إلى أخرى فيدعوان الناس إلى بيعة محمد بن على ويزهدانهم فى سلطان بنى أمية ... فاستجاب لهم بخراسان أناس كثير »[2]

ويذكر أنه لما فشا أمر الدعاة فى خراسان والتف أهلها حول أبى عكرمة وحيان العطار ، قبض عليهما سعيد بن عبد العزيز بن عبد الحكم والى خراسان وسألهما : « أخبرنا أنكم جئتم دعاه لبنى العباس ؟ قالوا : أيها الأمير ، انا فى أنفسنا وتجارتنا شغل عن هذا فأطلقهما ، فخرجا من عنده يدوران كور

---

(١) يتفق الطبرى فى تاريخه مع الدينورى فى القول بعلانية الدعوة فى بدايتها فقط ثم اتجاهها إلى السرية والدعوة للرضا من آل البيت بعد فترة قصيرة .

(٢) الاخبار الطوال ص ٣٣٣ .

خراسان ورساتيقها فى عداد النجار، فيدعون الناس إلى الإمام محمد بن على»[1]

ولما تولى الجنيد بن عبدالرحمن ولاية خراسان فى عهد الخليفة هشام بن عبدالملك (١٠٥–١٢٥ هـ) وفشا أمر الدعوة، قبض على بعض الدعاة[2] وقال لهم « ... يافسقه : قد قدمتم هذه البلاد فأفسدتم قلوب الناس على بنى أمية ودعوتم إلى بنى العباس »[3].

وكتب الجنيد إلى خالد بن عبد الله القسرى والى العراق « يعلمه انتشار (الدعوة فى) خراسان وما حدث فيها من الدعاة إلى محمد بن على »[4].

ولما حبس الخليفة هشام بن عبد الملك خالد بن عبدالله القسرى، قال خالد « مالى ولهشام والله ليكفن عنى ... أو لأدعون إلى عراقى الهوى، شامى الدار، حجازى الأصل ابراهيم بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس... »[5]

ولما توفى الإمام العباسى محمد بن على، وبلغ وفاة الإمام جميع من بايع فى أقطار خراسان « فسودوا ثيابهم حزنا لمصابه وتسليا عليه »[6] ولما أعلن أبو مسلم الثورة العباسية واستجاب له جمع كبير من الاتباع « فخرجوا جميعا فى يوم واحد وقد سودوا ثيابهم[7] تسليا على إبراهيم بن محمد بن على بن عباس الذى

---

(١) الأخبار الطوال : ص ٣٣٢ .

(٢) يذكر الدينورى أن بكير بن ماهان أحد دعاة العراق « كانت كتب الإمام تأتيه فيغسلها بالماء ويعجن بغسالتها الدقيق ويأمر فيختبز منه قرص فلا يبقى أحدا من أهله وولده إلا أطعمه منه » ص ٣٣٤ .

(٣) السابق ص ٣٣٥ .

(٤) السابق : ص ٣٣٦ .

(٥) السابق : ص ٣٤٥ .

(٦) السابق ص ٣٣٩ .

(٧) فى اتخاذ العباسيين السواد شعارا لهم تفسيرات كثيرة وما ذكره =

قتله مروان »(١) .

ومن النصوص السابقة نرى أن الدعوة العباسية فى كتاب « الأخبار الطوال » علنيه وأن الأئمة العباسيين معروفون بأشخاصهم لدى الخلفاء وكبار رجال الدولة الأموية ، وكان الشيعة فى خراسان يعرفون أئمتهم العباسيين وأظهروا السواد عند وفاتهم حزنا عليهم .



ثالثاً : وثيقة التحالف بين القبائل اليمنية والربيعية :

ينفرد « الأخبار الطوال » عند تاريخه للدعوة العباسية بذكر نص وثيقة الحلف الذى كان بين اليمن وربيعة فى الجاهلية ، فيذكر أنه لما اشتد الصراع بين القبائل العربية فى خراسان وانقسمت إلى حزبين متنافرين ، الأول يضم القبائل المضرية الموالية للأمويين بقيادة نصر بن سيار الوالى الأموى ، والثانى يضم القبائل اليمنية بقيادة جديع بن على الكرمانى الملقب بشيخ العرب وحتى يحوز الكرمانى قصب السبق فى الصراع مع نصر بن سيار ، أراد أن يضم إليه القبائل الربيعية الموجودة فى خراسان وذلك بإحياء وتجديد التحالف القديم الذى أبرم بين اليمنين والربيين قبل الإسلام ، وتشترك المصادر التاريخية مع الأخبار الطوال فى ذكر الصراع القبلى فى خراسان إلا أنه ينفرد بذكر نص وثيقة هذا الحلف القديم يقول الدنيورى : فكتب الكرمانى إلى عمر بن إبراهيم بن الصباح ملك حمير ، وكان آخر ملوكهم ، وكان مستوطنا

= الدينورى فى أن الشيعة العباسية اتخذت السواد حزنا على قتل ابراهيم الإمام واحدا منها . راجع بحث الدكتور / فاروق عمر : الألوان ودلالتها السياسية فى العصر العباسى الأول ضمن كتابه بحوث فى التاريخ العباسى ص ٢٤٢-٢٥٩ .

(١) الأخبار الطوال : ص ٣٦٠ .

الكوفة يسأله أن يوجه إليه بنسخة حلف اليمن وربيعة الذى كان بينهم فى الجاهلية فأرسله إليه . فجمع الكرمانى أشراف اليمن وعظماء ربيعة وقرأ عليهم نسخة الحلف ، وكانت النسخة :

بسم الله العلى الأعظم ، الماجد المنعم ، هذا ما احتلف عليه آل قحطان وربيعة الأخوان، احتلفوا على السّواء السّوا ، والأواصر والإخا ، ما احتذى رجل حذا ، ومارالح راكب واغتدى ، يحمله الصغار عن الكبار ، والأشرار عن الأخيار ، آخر الدهر والأبد ، إلى انقضاء مدة الأمد ، وانقراض الآباء والولد ، حلف يُوَطّأ ويُثَنّب ، ماطلع نجم وغرب ، خلطوا عليه دماهم ، عند ملك أرضاهم، خلطها بخمر وسقاهم، جَزّ من نواصيهم أشعارهم، وقلم من أناملهم أظفارهم ، فجمع ذلك فى صرّ ، ودفنه تحت ماء غَمْر ، فى جوف قعر بحر آخر الدهر ، لا سهو فيه ولا نسيان ، ولا غدر ولا خزلان ، بعقد مؤكد شديد ، إلى آخر الدهر الأبيد ، مادعا صبي أباه ، وما حلب عبد فى إناه ، تحمل عليه الحوامل ، وتقبل عليه القوابل ، عليه المحيا والممات ، حتى ييبس الفرات ، وكتب فى الشهر الأصم[1] ، عند ملك أخى ذِممَ ، تبع بن مَلْكيكَرب[2] ،

(١) الشهر الأصم : هو رجب ، وسمى بذلك فى الجاهلية لعدم سماع السلاح فيه ، وذلك لتوقف الحروب بين العرب فهو شهر حرام.

(٢) تبع بن ملكيكرب : أحد ملوك الدولة الحميرية باليمن ويعرف بـ « اسعد أبو كرب » أو « أبو كرب أسعد » واختلف فى المدة التى حكمها فقيل (٤٠٠ - ٤١٥ أو ٤٢٠ م » وقيل « ٣٨٥ - ٤٢٠ م » وقيل « ٣٧٨ - ٤١٥ م » وتبالغ المصادر العربية القديمة فى تقدير حياة الرجل بل يغالى البعض ويذكر أنه اعتنق الاسلام ، وكيف ذلك؟! ووفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فى ٦٣٢ م فالفرق بين وفاتيهما أكثر من قرنين ، راجع ذلك بالتفصيل فى د / جواد على =

معدن الفضل والحسب، عليهم جميعا كفل، وشهد الله الأجل، الذى ملشاء فعل، عقله من عقل، وجهله من جهل».

« فلما قرأ عليهم هذا الكتاب توافقوا على أن ينصر بعضهم بعضا ويكون أمرهم واحدا»[١].

غير أن هذه الوثيقة يشك فى صدقها، فلقد كتبت باللغة العربية والمعروف أن الخط المستعمل فى اليمن وقت كتابة هذه الوثيقة (آخر العصر الحميرى) هو الخط المسند السبأى كما أن الوثيقة بدأت بكلمات التوحيد، وأشك فى أن عرب اليمن قد عرفوا الديانات السماوية فى ذلك الوقت[٢].



رابعاً: القبض على إبراهيم بن محمد العباسى ثالث الأئمة المستورين:

تكاد تجمع المصادر التاريخية على أن إبراهيم الإمام، ثالث الأئمة المستورين من أئمة الدعوة العباسية، لم يتمكن الأمويون من القبض عليه إلا بعد إعلان أبى مسلم للثورة ونجاحه فى فتح خراسان كلها، وفى الوقت الذي تقدمت فيه الجيوش من خراسان لفتح العراق وقبل إعلان الدولة بثلاثة أشهر وقعت — مصادفة — رسالة موجهة من إبراهيم الإمام إلى أبى مسلم فى يد الأمويين، تعرفوا منها على شخصية صاحب الدعوة المختبىء فى الحميمة، فأرسل الخليفة مروان بن محمد آخــــر خلفائهم إلى واليه على دمشق أن يقبض عليه ويرسله إليه مكبلا بقيوده، فسجنه مروان بحران[٣]، ومالبث أن

= المفصل فى تاريخ العرب جـ ٢ ص ٥٣١ وما بعدها، د / محمد بيومى مهران: تاريخ العرب القديم ص ٢٣٤ - ٢٦٨.

(١) الأخبار الطوال: ص ٣٥٣، ٣٥٤.

(٢) شاكر مصطفى: التاريخ والمؤرخون العرب جـ ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٩.

(٣) حران: قصبة ديار مضر وهي على طريق الموصل والشام والروم =

قتله[1] ، ظنا منه أن قتله سيضع حدا للثورة فى خراسان .

لكن الدنيورى لا يذكر شيئاً من ذلك فالدعوة عنده ـ كما سبق ـ علنية منذ بدايتها وصاحبها معروف بشخصه للخلفاء ورجال الدولة الأموية ، ولذا فعنده سبب آخر للقبض على إبراهيم الإمام،فيذكر أنه لما اشتد الصراع بين جديع بن على الكرمانى زعيم القبائل اليمنية ونصر بن سيار والى الأمويين وزعيم القبائل المضرية ، انشغل نصر بمحاربة الكرمانى عن التصدى لدعوة أبى مسلم ، وانتهز أبو مسلم الصراع بين الرجلين ، واجتهد فى نشر الدعوة ، فبايعه كثير من أهل خراسان ، حتى عظم أمرهم وأن المحصى المقل يزعم أنه قد بايعه مئتا ألف رجل من أقطار خراسان ، فأدرك نصر خطورة الموقف فأرسل إلى الخليفة مروان بن محمد يستنجده ويستصرخه بأن يتدارك الأمر ويرسل إليه بالإمدادات ليستعين بها فى مواجهة عدوه ، وضمن رسالته الأبيات الشعرية المشهورة :

أرى تحت الرماد وميض جمر ... ويوشك أن يكون له ضرام

فإن النار بالعودين تذكى ... وإن الشر مبدؤه الكلام

وقلت من التعجب ، ليت شعري ... أأيقاظ أمية أم نيـــام ؟

فإن يقظت ، فذاك بقاء ملك ... وإن رقدت ، فإنى لا ألام

فإن يك أصبحوا ، وثووا نياما ... فقل قوموا ، فقد حان القيام

فلما وصل كتاب نصر إلى مروان أدرك أن العباسيين جادين بل متفانين فى دعوتهم ، وأصبحوا خطرا يهدد الدولة الأموية ، وكان يعرف أن الدعوة

ـــــ معجم البلدان ج ٢ ص ٢٣٥ ، نقل إليها مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية العاصمة من دمشق وفيها سجن وقتل الإمام إبراهيم العباسى .

(١) اختلف فى كيفية قتل ابراهيم الإمام . هل قتل بالسيف أم مخنوقا أم مسموما ، أم هدم عليه بيت أم دس رأسه فى السناج ، أم أنه مات بالطاعون

فى خراسان لابراهيم بن محمد العباسى المقيم فى الحميمة لذا أرسل إلى معاوية ابن الوليد بن عبد الملك عامله على دمشق « أن يكتب إلى عامله بالبلقاء أن يسير إلى الحميمة فيأخذ إبراهيم بن محمد بن على فيشده وثاقا ويرسل به إليه »[1] فحبسه مروان ثم قتله فى سجنه .

كما أن الدينورى يذكر أن القبض على إبراهيم الإمام وقتله كان فى مرحلة الدعوة وقبل إعلان أبى مسلم للثورة فى خراسان سنة ١٢٩ هـ ، وأن الذى تولى إمامة الدعوة من بعده وحتى قيام الدولة أخوه أبو العباس[2] .



خامساً : وصية إبراهيم الإمام لأبى مسلم :

يذكر الطبرى ومن أخذ عنه من المؤرخين أن إبراهيم الإمام أوصى أبا مسلم سنة ١٢٨ هـ عند توجيهه إلى خراسان بقوله « يا عبد الرحمن إنك رجل منا أهل البيت ، فاحتفظ وصيتى وانظر هذا الحى من اليمن فأكرمهم ، وحل بين أظهرهم ، فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم ، وانظر هذا الحى من ربيعة فاتهمهم فى أمرهم ، وانظر هذا الحى من مضر فإنهم العدو القريب الدار ، فاقتل من شككت فى أمره ومن كان في أمره شبهه ، ومن وقع فى نفسك منه شىء ، وإن استطعت أن لا تدع بخراسان لسانا عربيا فافعل ، فأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله ، ولا تخالف هذا الشيخ ـ يعنى سليمان بن كثير ـ ولا تعصه ، وإذا أشكل عليك أمر فاكتف به منى »[3] .

ولقد حظيت هذه الوصية باهتمام المؤرخين وناقشها كل من كتب فى

---

(١) الأخبار الطوال : ٣٥٧ .

(٢) السابق : ٣٥٩ .

(٣) الطبرى : جـ ٧ صـ ٣٤٤ .

تاريخ الدعوة العباسية ، ويكاد الاجماع ينعقد على بطلان هذه الوصية وزيفها أو على الأقل عبارة " وإن استطعت أن لا تدع بخراسان لسانا عربيا فافعل » فآخر الوصية يخالف مطلعها فلقد تضمنت نهايتها قتل كل العرب بخراسان ، بينما يوصيه في مطلعها بأن يكرم اليمنيه ويحل بين أظهرهم ، فإن نجاح الدعوة على أيديهم ، واليمنيون كلهم عرب ، كما طلب منه يصانع ربيعه ويتألف قلوبهم ، وهل ربيعه إلا من العرب؟ كما أن أئمة الدعوة العباسية عرب وشيوخ الدعوة من أمثال سليمان بن كثير الذى طلب من أبى مسلم أن لا يخالفه ولا يعصيه خزاعى عربى ، وقحطبه بن شبيب الرجل الثالث للدعوة فى خراسان طائى عربى ، كما أن النقباء الإثنا عشر للدعوة فى خراسان من بينهم أحد عشر عربيا ، والمتصفح لأعمال أبى مسلم فى خراسان لا يجده قد نفذ شيئا مما ورد في هذه الوصية .

وقال بعض المؤرخين أن عباره « أن استطعت أن لاتدع بخراسان لسانا عربيا فافعل » مدسوسة على الوصية من قبل الأمويين لتشويه صورة العباسيين فى خراسان ، أو أنه أصابها بعض التحريف والتصحيف فكلمة « لسانا عربيا » يمكن أن تكون محرفه عن « لسانا مضريا » أو « لسانا مريباً » ، ومما يشجع على القول ببطلان الوصيه أنها لم ترد فيما كتبه اليعقوبى وابن خلكان والمسعودى ، كما أن بعض الكتب التى ورد بها ذكر الوصية وردت خالية من العبارة السابقة ككتاب « العيون والحدائق فى أخبار الحقائق » وكتاب « أخبار العباس وولده » [١] .

---

(١) راجع فى هذه المناقشات ، د/ شاكر مصطفى : دولة بنى العباس جـ ٢ صـ ١٣٠ - ١٣٢ . د / محمد عبد الفتاح عليان : أضواء جديدة على دور الفرس فى قيام الدولة العباسية صـ ٩٨ - ١٢٥ . د / عبد المنعم ماجد : العصر العباسى الاول جـ ١ صـ ٢٥ - ٣٥ . د/ محمود شاكر : الدولة العباسية جـ ١ صـ ٥٨ .

وعلى الرغم من النقاش الطويل حول هذه الوصية ووقوف المؤرخين حيالها فإن ما جاء فى كتاب الأخبار الطوال للدينورى عن هذه الوصية يغنى عن كل ما أثير من نقاش ، ولو اعتمد عليه المؤرخون المحدثون فى كتاباتهم لمـا احتاج الأمر إلى كل هذا الجهد فى مناقشة الوصية .

فالأمر عند الدينورى محسوم لا يحتاج إلى كبير معاناه فيذكر الدينورى أن الوصيه إلى أبى مسلم كانت « أن لا يدع بخراسان عربيا لايدخل فى أمره إلا ضرب عنقه ولعل فى قوله « لا يدخل فى أمره » حسم لما دار بين المؤرخين من نقاش حول الوصية ومدى صحتها .

ويلاحظ أن الوصية عند الطبرى موجهه من الإمام إبراهيم إلى أبى مسلم ولـكن عند الدينورى من أبى العباس ، ويرجع هذا إلى اختلافهما فى الوقت الذى قتل فيه إبراهيم الإمام ، فعند الطبري أنه قتل فى أول سنة ١٣٢ وعليه فإبراهيم كان على رأس الدعوة حين توجه أبو مسلم إلى خراسان فأوصاه ، وعند الدينورى أن إبراهيم الإمام قتل فى وقت مبكر وقبل إعلان أبى مسلم الثورة فى خراسان وأن الذى قام بالأمر من بعده أخوه أبو العباس ، فلما عاد أبو مسلم إلى الـكوفة ليبايعه بالإمامه أوصاه .

وبناء على ما تقدم فأبو العباس عند الدينورى ـ الإمام الرابع للدعوة قبل إعلان الدولة [1] والخليفة الأول بعد إعلانها ، وهذا يخالف ما عليه المؤرخين من أن أبا العباس لم يـكن إماما وإنما خليفة فقط .



(١) الإمام الأول : على بن عبد الله بن العباس ، والثانى ابنه محمد بن على بن عبد الله . والثالث ابنه ابراهيم بن محمد بن على .

سادسا: دور أبى سلمه الخلال بعد إعلان الثورة العباسية:

وعن دور أبى سلمه الخلال بعد إعلان الثورة العباسية، تذكر المصادر أنه يبدأ بعد وصول الجيوش العباسية إلى حدود العراق بقيادة قحطبه بن شبيب الطائى وخروج يزيد بن هبيره والى العراق لمقابلتها، فلقد أصدر أبو سلمه أوامره إلى قحطبه بتجنب الصدام مع يزيد ابن هبيره والإسراع باختراق العراق ودخول الكوفه، والسبب فى ذلك أن الأمويين قبضوا على إبراهيم الإمام، وتذكر المصادر أن إبراهيم الإمام لما قبض عليه أوصى لأخيه أبى العباس بالأمر من بعده وطلب منه التوجه سرا بمن معه إلى الكوفة ليختبى بها عند أبى سلمه كبير دعاتهم بها، ولكن أبا سلمه لم يرحب بهم فى بادىء الأمر، وأخفاهم داخل الكوفه لمدة أربعين يوما، ولما دخلت الجيوش العباسية الكوفه، أمعن أبو سلمه فى إخفاء العباسيين، وقلد نفسه الوزارة، ولقب نفسه بوزير آل محمد وصار إليه الحل والعقد وصارت الأمور تنفذ على رأيه وتدبيره، ولما علم بمقتل إبراهيم الإمام حاول نقل الخلافة من العباسيين إلى العلويين وارسل ثلاثة من زعمائهم فى نقل الخلافة [illegible]هم فلم يجيبوه، وكان إخفاء أبى سلمه للعباسيين هذه المدة الطويلة [illegible] لريبه وشكوك قواد الخرسانيين فبحثوا عنهم حتى عرفوا مخبأهم، فبايعوا أبا العباس بالخلافة وأجبر أبو سلمه على بيعته.

ولكن الأمر مختلف تماما فى «الأخبار الطوال» فليس فيه شىء مما سبق فلا يوجد به ذكر لإخفاء العباسيين، ولا محاولة من أبى سلمه لنقل الخلافة العباسيين إلى العلويين، وإنما تولى أبو العباس الخلافة يوم أن قدمت الجيوش العباسية الكوفة، واجتمعت مقاليد الأمور بيده، وليس لأبى سلمه معه حول ولا طول، وأن أبا العباس هو الذى أنعم عليه بالولاية، وأسبغ عليه لقب الوزاره يقول الدينورى» فلما استدف (تم) لأبى العباس الأمر، ولى أبا سلمه الداعى جميع

ما وراء بابه ، وجعله وزيره ، وأسند إليه جميع أموره فكان يسمى وزير آل محمد[1] » .

وبناء على ما تقدم فإن « الأخبار الطوال » يضع نهاية لأبي سلمة تخالف ماعليه المؤرخون فيذكر أن أبامسلم انفرد بقتل أبي سلمه ، وليس للخليفة أبي العباس دور في قتله وأن سبب قتله هو حقد أبي مسلم عليه لعلو شأنه عند الخليفة أبي العباس فلقد ولاه « جميع ماوراء بابه وجعله وزيره وأسند إليه جميع أموره » ، « وكان ينفذ الأمور في غير مؤامرة » دون أن يجعل لأبي مسلم معه نصيب ، فدبر التخلص منه ليصفو له الجو فأرسل أحد قواده فاغتال أبا سلمة ، فليس السبب عنده ما يقوله المؤرخون من ميل أبي سلمة للعلويين ومحاولته نقل الخلافة إليهم .

● ● ●

سابعا : موقعة الزاب ومقتل الخليفة مروان بن محمد :

ينفرد الدينوري بوضع نهاية للدولة الأموية تختلف تماما عما ورد في المصادر التاريخية ، فبينما تذكر المصادر أن الخليفة أبا العباس بعد بيعته ولى عمه عبدالله ابن علي لمواجهة الجيوش الأموية المجتمعة عند نهر الزاب[2] بقيادة الخليفة الأموي مروان بن محمد ، وبعد معركة استمرت تسعة أيام بين استعداد وقتال (٢ ـ ١١ جمادى الآخرة سنة ١٣٢ هـ) استطاع عبد الله هزيمة الجيش الأموي ونجح الخليفة الأموي في الفرار فتتبعه عبد الله من الجزيرة إلى الشام إلى فلسطين فاتحا لكل المدن التي قابلها ـ وتكاد تجمع المصادر على عظم الدور الذي

(١) الأخبار الطوال : ص ٣٧٠ .

(٢) نهر الزاب : أحد روافد نهر دجله من أرض الجزيرة في شمال العراق ، وهو يجري في جبال وأودية ملتوية ويتصل بدجلة جنوب شرق الموصل ، ويوجد في أرض المغرب نهر اخر يعرف باسم الزاب الكبير .

لعبه عبد الله بن على فى توطيد الأمر للعباسيين فى الجزيرة والشام ـ وبينما بقى عبد الله لتوطيد الأمور فى الشام تابع أخوه صالح بن على مطاردة مروان بن محمد من فلسطين إلى داخل الأراضى المصرية حتى لحقت به جيوش العباسيين على الضفة الغربية من النيل وقتلته في قرية « بوصير »[١] من قرى الفيوم بصعيد مصر .

ورغم إجماع المصادر على ذلك إلا أن الدينورى لا يذكر شيئا عن معركة الزاب ولا عن دور عبدالله بن على فى توطيد الأمر للعباسيين ، وأن الذى قاد الجيوش العباسية هو القائد « أبو عون العكى » بأمر من قحطبة بن شبيب الطائى لأن أبا العباس لم يكن قد بويع بعد بالخلافة ، وأن الجيشان التقيا فى شهرزور[٢] لا فى الزاب ، وانهزم الأمويون وتقهقروا حتى حران ، ويذكر الدينورى أن مروان بعد هزيمته فى شهرزور استشار خاصته فى أن يهرب مع أهله وخاصته إلى ملك الروم فنصحوه بالتراجع عن هذه الفكرة ، وأن يرجع إلى بلاد الشام ويستنهض همم أتباعه بها ويرابط بهم فى مصر « فهى أكثر أهل الأرض مالا وخيلا ورجالا ، فتجعل الشام أمامك وإفريقيا خلفك ، فإن رأيت ما تحب انصرفت إلى الشام وإن تكن الأخرى اتسع لك المهرب نحو إفريقيا »[٣] فنزل على رأيهم ، ولكن أهل الشام لم ينهضوا معه وقفلت

---

(١) بوصير : بكسر الصاد ويقول ياقوت أن بوصير اسم لأربع قرى فى مصر أولها بوصير قوريدس بها قتل مروان بن محمد ، وهى بلدة فى كورة الأشمونين بالصعيد الادنى غربى النيل ، معجم البلدان جـ ١ صـ ٢٠٠ - ٢٠٩ .

(٢) شهر زور بالفتح ثم السكون وراء مفتوحة ، كورة واسعة فى الجبال بين إربل وهمذان ، معجم البلدان جـ ٢ صـ ٣٧٥

(٣) الاخبار الطوال صـ ٣٦٥ - ٣٦٦ .

معظم مدنها أبوابها في وجهه نفر إلى مصر فتتبعه القائد العباسي أبو عون من مدينة لأخرى حتى أجهدته الملاحقه ، وأخيرا ظفر به أحد رجاله وهو نائم على ضفة النيل الغربية فضربه بالسيف حتى قتله[1].



ثامنا: كما أن الدينوري ينفرد بالقول بأن مبايعة أبي العباس السفاح بالخلافة كانت بعد هزيمة الجيوش الأموية ، ومقتل مروان بن محمد في مصر[2] ، بينما تذكر المصادر ، أن بيعة أبي العباس بالخلافة كانت أول إنجاز حققته الجيوش العباسية بعد دخولها الكوفة وذلك في ربيع الآخر سنة ١٣٢ هـ ، ثم كانت موقعة الزاب في جمادى الآخرة ، وفي ٢٧ ذي الحجة من نفس السنة كان مقتل الخليفة مروان بن محمد .

ولا يفوتنا ونحن نتكلم عن بيعة أبي العباس أن نذكر أن « الأخبار الطوال » ينفرد بالقول بأن البيعة كانت « لأبي العباس بالخلافة ولأبي جعفر بولاية العهد » وذلك في رجب سنة ١٣٢ هـ[3] .



... وبعد فهذا ما انفرد به كتاب الأخبار الطوال في تأريخه للدعوة العباسية وهو ـ من وجهة نظري ـ على جانب كبير من الأهمية ، وإذا كانت المصادر تجمع على أن أبا حنيفة الدينوري « راوية ثقة » وأنه « ثقة فيما يرويه ومعروف بالصدق »[4] ، وواحد من ألمع نجوم العلم والأدب في عصره ،

(١) السابق : ص٣٦٧ .
(٢) السابق صـ ٣٧٠ .
(٣) السابق صـ ٣٧٠ .
(٤) ابن النديم : الفهرست صـ ١١٦

فحسبي أن أكون قد وجهت الأنظار ولفت الأذهان إلى ما ورد في كتابه « الأخبار الطوال » ليؤخذ في الاعتبار وليوضع موضع العناية والاهتمام ، عند إعادة كتابة تاريخ الدعوة العباسية وتقييمها تقييما جديدا .

والحمد لله رب العالمين ؟

د / محمد أحمد محمود حسب الله
أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد
قسم التاريخ والحضارة
في كلية اللغة العربية بالقاهرة ــ جامعة الأزهر

أهم مصادر ومراجع البحث

المصـــادر :

١ ـ ابن الأثير (على بن أحمد) الكامل فى التاريخ ، الجزء الرابع ، تصحيح الشيخ عبد الوهاب النجار ، المطبعة المنيرية ١٣٥٧ هـ .

٢ ـ الدينورى: الأخبار الطوال . تحقيق عبد المنعم عامر ، الطبعة الأولى عيسى البابى الحلبى ، ١٩٦٠م .

٣ ـ الطبرى (محمد بن جرير) : تاريخ الرسل والملوك جـ ٧ ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٦٥ م .

٤ ـ ابن قتيبة (محمد بن مسلم) : المعارف ، تحقيق د / ثروت عكاشة ، الطبعة الثانية ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ م .

٥ ـ ابن كثير (عماد الدين اسماعيل) : البداية والنهاية ، جـ ٩ ، ١٠ ، القاهرة مطبعة السعادة .

٦ ـ مؤلف مجهول : أخبار العباس وولده ، تحقيق د / عبد العزيز الدورى ، د / عبد الجبار المطلبى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧١ م .

٧ ـ المسعودى (على بن الحسن) : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، المكتبة المصرية بغداد ١٩٣٨ م .

٨ ـ اليعقوبى (أحمد بن أبى يعقوب) تاريخ اليعقوبى ، الجزء الثانى ، دار بيروت ، ١٩٧٠ م .

٩ ـ ياقوت الحموى : معجم البلدان ، دار إحياء التراث العربى لبنان ، ١٩٧٩م .

المراجـــع :

١ ـ د/ حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى ، الجزء الثانى ، الطبعة الثانية ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ م .

٢ ـ د/ حسن أحمد محمود ، د/ حسن إبراهيم الشريف العالم الإسلامى فى العصر العباسى ، الطبعة الأولى ـ القاهرة ، دار الفكر ١٩٦٦ م .

٣ ـ د/ شاكر مصطفى :

(ا) التاريخ والمؤرخون العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .

(ب) دولة بنى العباس ، وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٣م .

٤ ـ د/ عبدالمنعم ماجد : العصر العباسى الأول ، الجزء الأول ـ مكتبة الأنجلو ١٩٧٣ م .

٥ ـ فلها وزن (يوليوس) تاريخ الدول العربية ، ترجمة د/ محمد عبدالهادى أبوريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٨ م .

٦ ـ د/ فاروق عمر :

(ا) بحوث فى التاريخ العباسى : دار القلم للطباعة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ م

(ب) الخليفة المقاتل مروان بن محمد ، دار واسط بغداد ١٩٨٥ م .

٧ ـ د/ محمد أحمد حسب الله : الحياة السياسية ومظاهر الحضارة فى عهد الخليفة العباسى للمعتمد على الله ـ رسالة دكتوراه غير منشورة كلية اللغة العربية جامعة الأزهر .

٨ ـ د/ محمد عبدالفتاح عليان : أضواء جديدة على دور الفرس فى قيام الدولة العباسية ، بحث فى مجلة كلية الدراسات الانسانية ، جامعة الأزهر العدد الثانى ١٩٨٤ م .

٩ـ محمود شاكر : التاريخ الاسلامى (الدولة العباسية) الجزء الأول ، المكتب الإسلامي الطبعة الأولى ١٩٨٣ م .

قبرص في التاريخ الحديث

إعـــداد دكتور
حسين محمد عبد الله المنيدى
مدرس التاريخ بكلية اللغة العربية
جامعة الأزهر

إن علاقة الدول الإسلامية بجزر البحر المتوسط عامة وبجزيرة قبرص خاصة هى إحدى العلامات البارزة فى التاريخ كدليل على قوة الدول الإسلامية منذ عهد الخلفاء الراشدين ثم الدولة الأموية والدولة العباسية ثم الدولة العثمانية وعلى الرغم من ظهور القوى المضادة فى البحر المتوسط للوجود الإسلامى فى جزره . ذلك الوجود الذى طالما سعدت به هذه الجزر وساكنيها بل كان بعضها إحدى المعابر الرئيسية للحضارة الإسلامية إلى أوربا كما وضح بعض ذلك من حديث الاخوة الحاضرين عن قبرص فى ظل التاريخ الإســلامى والعثمانى .

وإذا كان مؤتمر برلين ١٨٧٨ م قد وضع نهـاية علاقة الحكم العثمانى بجزيرة قبرص فإنه من استعراض التطورات فيما بعد سيتضح بالدليل أن الانحسار العثمانى لم ينسحب إلا على الشكل السـياسى فقط ولم يكن معناه الانسحاب الإسلامى من الجزيرة بل بقى الإسلام — للمسلمين فيها على الرغم مما تعرضوا له من مؤامرات سياسية أو اضطهادات طائفية كما سنرى :

وسنتعرض فى بحثنا عن (قبرص فى التاريخ الحديث) لنقاط رئيسية هى تعريف بجزر البحر المتوسط فى التاريخ الحديث ـ الظروف الدولية التى

أجبرت الدولة العثمانية على التنازل عن قبرص لبريطانيا ـ الأوضاع الداخلية فى قبرص من الاحتلال حتى الاستقلال نماذج من الاضطهادات التى تعرض لها للمسلمين فى الجزيرة .

أولا : جزر البحر المتوسط :

يمتاز البحر المتوسط باحتوائه لعدة جزر تتناثر من شرقه إلى غربه ولكل منها خصائصها ومميزاتها وعليها تقابلت وتعارضت فى التاريخ الحديث مصالح الدول الاستعمارية الأوربية وهى التى اتخذت من أملاك الدولة العثمانية مسرحاً لتحقيق آمالها فى عالم الاستعمار فى التاريخ الحديث فنرى فرنسا تتطلع لمالطة وتونس والجزائر وانجلترا مالطة وقبرص وإيطاليا صقلية وجزيرتا بنتاليريا ولمبروسا .

١ — جزر البحر المتوسط :

مالطة وتوابعها :

وتبلغ مساحة جزيرة مالطة حوالى ٩٥ ميلا مربعاً وجزيرة جوزو ٢٦ ميلا مربعاً وجزيرة كومنيو ميلا واحد ويسكن هذه الجزر جميعاً حوالى مليون نسمة تقريباً ويوجد عدة جزر أخرى قريبة من مالطة أهمها جزيرة بنتاليريا ولمبروسا .

وتعتبر جزيرة مالطة من أهم القواعد الاستراتيجية فى البحر المتوسط وقد قدمت خدمات جليلة فى الحربين العالميتين للحلفاء نظراً لخضوعها للاستعمار البريطانى من عام ١٥٠٠ م حين استخلصها الإنجليز من نابليون صاحب الحملة الفرنسية على مصر .

ولغة المالطين المتداولة هى خليط من اللغتين العربية والفينيقية القديمة ولما خشى الانجليز من تطلع الطليان إلى الجزيرة فقد جعلوا اللغة الرسمية فى

البلاد هى اللغة المالطية مع إلغاء الإيطالية .

وذلك فى عام ١٩٢٧ م وأخيراً بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية نالت مالطة استقلالها وأصبحت داخل نطاق المجموعة البريطانية الأمم الحرة .

جزر البليار :

وتتكون هذه الجزر من أربع جزر كبيرة هى منورقة ـ مجورقة ـ أجيزة ـ فورمنتيزا ، وتبلغ مساحتها ١٩٣٥ ميلا مربعاً ، وعدد سكانها جميعاً حوالى مليون نسمة أكبرها وأهمها جزيرة مجورقة وعاصمتها (بالما) وإلى جانب هذه الجزر توجد عدة جزيرات صغيرة وتنحصر أهميتها فى موقعها على الطريق بين فرنسا والجزائر ، وكذلك بين مالطة ومضيق جبل طارق . وظلت هذه الجزر خاضعة للمسلمين طالما دولة الإسلام قائمة فى الأندلس ولكن بعد قيام أسبانيا أصبحت هذه الجزر من توابع أسبانيا المجاورة وإن كان منذ بداية القرن الثامن عشر الميلادى والدول الأوربية الأخرى تنازع أسبانيا السلطة فى هذه الجزر .

جزر قورسقة وسردانية :

وقد انضمت الأولى إلى فرنسا عام ١٧٦٨ م أما سردانية فقد انضمت إلى إيطاليا فى سنة ١٨٦١ م .

٢ ـ جزر شرقى البحر المتوسط :

وهذه جزر لا تقل أهمية من حيث استراتيجيتها والتنافس الاستعمارى عليها عن جزر غرب البحر المتوسط فتنافس عليها المستعمرون فى وقت السلم وتهادوا بها وتهانوا على حساب ملاكها من العثمانيين وقت الحرب وللتدليل على ذلك فإننا نرى أنه إبان الحرب العالمية الأولى أن انجلترا وفرنسا وفى سبيل استمرار الروسيا فى الحرب بإغرائها بالاستحواذ على اسلامبول والمضايق .

وبعد انهزام الدولة العثمانية فى الحرب رأت انجلترا أن تحتفظ لنفسها بجزيرتين من جزر بحر ايجة .

وقد ترك أمر الجزيرتين لتركيا بعد ما قرره مؤتمر لوزان من حقها في السيطرة على المضايق ، وبعد التطورات التى وقعت فى تركيا بعد ذلك قامت قرب مدخل الدردنيل منذ مؤتمر منترو فى عام ١٩٢٦ بتأمين وتحصين الجزر كلها ، وقد سلمت اليونان بذلك .

جزر الأيونيان :

وتتكون من كورفو ـ وكتالونيا ـ وزنطى . وقد تنقلت ملكية هذه الجزر من الإيطاليين للفرنسيين وللإنجليز وألبانيا إلى أن استقرت فى القرن العشرين فى أيدى اليونانيين .

جزيرة كريت :

وهى من أكبر جزر شرقى البحر المتوسط تبلغ مساحتها ٢٩٥٠ ميلا مربعاً وقد دخلت ضمن أملاك الدولة العثمانية فى منتصف القرن السابع عشر الميلاد . ولما قامت فتنة اليونانيين فى عام ١٨٢١ م ضد الدولة العثمانية ، وتدخل والى مصر محمد على باشا بحملة عسكرية على شبه جزيرة المورة إستطاع المصريون إخضاع جزيرة كريت فى عام ١٨٢٤ . وعلى الرغم من أن الدول الأوربية قررت فى ١٨٣١ استقلال اليونان عن الدولة العثمانية فإن هذا القرار لم ينسحب على جزيرة كريت التى ظلت خاضعة لحكم محمد على وأسرته حتى عام ١٨٥٣ م .

وتعتبر الفترة التى خضعت فيها جزيرة كريت لحكم محمد على باشا وواليه مصطفى باشا (الألبانى الأصل) من العهود الذهبية لأهل الجزيرة . فقد استتب فيها الأمن وعبدت الطرق واهتمت الحكومة بشئون الزراعة

والبوليس والعدالة ، وظلت البلاد تحت سلطان الدولة العثمانية حتى عام ١٨٩٨م حين تآمرت الدول الأوربية وأجبرت الدولة العثمانية على الانسحاب من الجزيرة على أثر قتال دار بين العثمانيين واليونانيين .

وعلى الرغم من أن الدول الأوربية اعترفت بالاستقلال الذاتى للجزيرة ولكن تبين أنها ألعوبة سياسية حين باركت نفس الدول انضمام الجزيرة لليونان فى عام ١٩١٣م .

جزر رودس والدوديكانيز[١] :

وقد اقتطعت إيطاليا هذه الجزر فى عام ١٩١١م ضمن خطة الاستيلاء على طرابلس لتتخذ منها قاعدة بحرية قريبة من برقة بطرابلس ، ومع أنه قد نص فى معاهدة الصلح مع الدولة العثمانية فى ١٥ أكتوبر ١٩١٢م وفى المادة الثانية من المعاهدة السابقة الملحق الرابع على أن تسحب إيطاليا قواتها وضباطها من جزر بحرايجة بعد انتهاء انسحاب القوات العثمانية فى ليبيا ومع ذلك فإن الإيطاليين استمروا فى احتلالهم لهذه الجزر حتى الحرب العالمية الثانية[٢] .

ولتركيا فى هذه الجزر مصالح كما أن أكثر من ربع سكان جزيرة رودس من الأتراك ، ولا تزيد المسافة بينها وبين سواحل الأناضول على عشرة أميال وليس فى مصلحة تركيا أن تستولى أية دولة على هذه الجزر التى تتمتع بموقع استراتيجى هام بوقوعها فى منتصف الطريق بين استامبول والشرق الأوسط

(١) يفهم من هذا الاصطلاح إلى عدد الجزر اثنا عشرة جزيرة ولكن عددها الحقيقى يزيد عن أربعين جزيرة .

(٢) انظر د/ محمود منسى : الحملة الإيطالية على ليبيا - دراسة وثائقية فى استراتيجية الاستعمار والعلاقات الدوليه ص ١٦٤ - ١٦٥ القاهرة ١٩٨٠ .

ولكن العصا الغليظة قررت فى معاهدة الصلح مع إيطاليا عام ١٩٤٧ أن تضم هذه الجزر إلى اليونان .

ثانياً : احتلال بريطانيا قبرص :

تبلغ مساحة قبرص ٣٥٧٢ ميلا مربعاً وهى تمثل أهميـة خاصة للبحرية الإسلامية فى البحر المتوسط ، وقد شهدت كثيراً من حروب العالم الإسلامى بعد أن تم فتحها فى عام ٢٨ هجرية فى عهد الخليفة عثمان بن عفان على يد قائد الأسطول الإسلامى معاوية بن أبى سفيان والى الشام ويبلغ عدد المسلمين الذين سكنوا الجزيرة حوالى ١٢ ألف نسمة . وفى عام ١٥٧١ م انضمت قبرص إلى الدولة العثمانية واستمر الحكم العثمانى بها حتى عام ١٨٧٨م حين تنازلت عنها لبريطانيا مؤقتاً ولا يستطيع التاريخ أن يحمل الدولة العثمانية المسئولية كاملة عن هذا فهى فى مرحلة يسجل التاريخ فيها أن من يظهر صداقتهـا من الأوربيين يتآمر عليها أكثر ممن يعلنوا عداوتها وسـيظهر من خلال أحداث مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ م كيف كان يدور التآمريين الأوربيين على الدولة العثمانية .

اجتمع مؤتمر برلين فى اليوم الثالث عشر من شهر يونيو عام ١٨٧٨م فى برلين وكان يرأسه بسمارك مستشار ألمانيا[١] .

وقد ضم المؤتمر أكبر تجمع سياسى فى مكان واحد بلغ عدد الأطراف فيها سبع دول هى : بريطانيا ـ فرنسا ـ الروسيا ـ ألمانيا ـ النمسا والمجر ـ الدولة العثمانية ـ إيطاليا .

---

(١) راجع أ . ج . جبرانت وهارولد تمبرلى : أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين (١٧٨٩ - ١٩٥٠) تعريب بهاء فهمى ط ٦ القاهرة ١٩٥٠ ص ٤٠١ وما بعدها .

وقد سمح لحضور للمؤتمر لوفود من المملكة اليونانية والصرب ورومانيا وفارس والجبل الأسود وممثلين عن الأردن واليهود - دون أن يشتركوا فى مناقشاته - وكان معنى هذا يعتبر اعترافاً بما وصل إليه بسمارك من مكانة سياسية مرموقة وما وصلت إليه دولته على الساحة الدولية .

كان يمثل الدولة العثمانية في هذا المؤتمر (اسكندر قرة توورى باشا) وهو يونانى الأصل ، وللمشير محمد على باشا وهو جندى ألمانى قديم اعتنق الإسلام وقيل إنه رومى الأصل ، وسعد الله بك الألبي القنصل العثمانى فى برلين وكان على هؤلاء جميعاً مهمة الدفاع عن الدولة العثمانية وسط هذا الجو المشحون بالعداء الرهيب ، ولكن بسمارك سيطر على المؤتمر وهدد بفض جلساته إذا لم يصغ الحاضرون لتعليماته .

وقد يرد سؤال فحواه : ولماذا اجتمع مؤتمر برلين ؟

والجواب اجتمع المؤتمر لأسباب بعيدة وأسباب قريبة ، أما الأسباب البعيدة فهى خشية الدول الأوربية من أن تنفرد احداها بالنفوذ فى أملاك الدولة العثمانية دون الأخرى ، أما الأسباب القريبة فهى بحجة بحث الاعتداءات الروسية على الدولة العثمانية ، وقد توافى البيان فى هذا العام حين اعتدت الروسيا على الدولة العثمانية وأخذت تحرض الأقليات على الانفصال عن الدولة العثمانية ، وانتهى الأمر بتوقيع اتفاقية سان ستفانو بين الدولة العثمانية والروسيا فى بداية هذا العام ولكن الدول الأوربية عز عليها أن يحدث اتفاق بين الروسيا والدولة العثمانية وهى ليست طرفاً فيه فدعى بسمارك لعقد مؤتمر برلين لحاجة فى نفسه .

وكان المفروض أن تعيد معاهدة برلين تماسك ولايات الدولة العثمانية وتستبعد المواد الجائرة التى تمخضت عنها المعاهدة الملغاة ولكن جاءت

للمعاهدة الثانية فألقت على كاهل الدولة العثمانية أعباء جديدة وأفقدتها من أملاكها في أوربا وآسيا وحوض البحر المتوسط وأفريقيا .

وفي هذا المؤتمر كشفت بريطانيا عن حقيقة نواياها تجاه الدولة العثمانية فخلعت عن وجهها نقاب المحافظة على أملاك الدولة العثمانية وقد تزعم هذا الاتجاه الجديد في السياسة البريطانية وزير الخارجية سالزبوري Salisbury الذي راح يروج في دوائر الحكومة البريطانية من أنه لا بد أن تخرج بريطانيا من تلك الأزمة العثمانية بنصيب وافر وذهب في اختلاق شتى التبرايرات لسياسته ومنها « أن استيلاء الروسيا إبان حرب ١٨٧٧ م - ١٨٧٨ م على أردهان ، وقارس وباطوم » وتمسكها بهذه الأقاليم من شأنه أن يهدد سهول العراق ويفتح الطريق أمام التوسع الروسي .

وكان سالزبوري يركز على ثلاث محاور : احتلال مصر أو احتلال إحدى الجزيرتين قبرص أو كريت .

أما بالنسبة لمصر : وهي التي تتوق إليها إنجلترا منذ بداية القرن التاسع عشر فإن الاستيلاء عليها قد يؤدي إلى قيام نزاع حاد مع فرنسا وبريطانيا ليست على استعداد لمواجهته في ذلك الوقت فبقي أمامه الجزيرتان حيث استقر رأي خبراء الاستعمار على أفضلية جزيرة قبرص فهي أقرب إلى مصر وبالتالي فهي تشرف على قناة السويس والاسكندرية وهي بمثابة جبل طارق جديد ومفتاح غرب آسيا .

وكشف سالزبوري جهوده في اختلاق المبررات للضغط على السلطان عبد الحميد الثاني لا كراهه على الروافد على أن تحتل بريطانيا جزيرة قبرص احتلالا مؤقتاً وأخذ يعد بأن بريطانيا ستساند في مقابل ذلك الدولة العثمانية وستقف بكل ثقلها للدفاع عن أي هجوم روسي على استامبول أو للممتلكات

العثمانية فى آسيا وبلغت التهديدات البريطانية عن طريق سفيرها فى استامبول بالعمل على انهيار الدولة العثمانية إذا لم يوافق السلطان عبد الحميد على مطالب بريطانيا .

وأمام الظروف العصيبة التى تمر بها الدولة العثمانية رضخ السلطان عبد الحميد للمطالب البريطانية . وفى اليوم الرابع من شهر يونيو عام ١٨٧٨ م تم توقيع علي معاهدة أطلق عليها — حفظاً لماء الوجه — اتفاقية التحالف الدفاعى Defensive Alliance, بين الدولة العثمانية وبريطانيا قبلت فيها الدولة العثمانية أن تحتل بريطانيا جزيرة قبرص فى مقابل تعهد بريطانيا بأن تشترك قواتها المسلحة مع القوات العثمانية فى الدفاع عن الأراضى العثمانية فى آسيا إذا استمرت الروسيا فى الاحتفاظ بأقاليم باطوم وأردهان وقارص أو أرادت التوسع .

وفى أول يوليو عام ١٨٧٨ م جاء فى ملحق من هذه الاتفاقية بأن احتلال بريطانيا لقبرص موقوف باحتلال الروسيا لأقاليم أرمينيا كما جاء فى الملحق أيضاً أن تلتزم بريطانيا بدفع جزية سنوية للباب العالى ، وقد حددت قيمته على وجود محكمة شرعية لمسلمى الجزيرة . وعلى أن يكون لنظارة الأوقاف فى استامبول مأمور فى الجزيرة يشرف بالاشتراك مع مأمور تعينه بريطانيا على إدارة الأملاك والعقارات والمساجد والمدارس والمكاتب والمقابر التى تتبع الإدارة الدينية فى الجزيرة .

كما تضمن ملحق الاتفاقية تخويل الباب العالى الحق فى بيع أو تأجير الأملاك أو الأراضى وغيرها من العقارات التى هى أملاك أميرية أو أملاك سلطانية ولا يدخل إيرادها ضمن إيراد الجزيرة .

وفى ٣ فبراير عام ١٨٧٩ م أضفت إلى الملحق تصريح من الأرض تقرر تحديد مبلغ ثابت تدفعه الحكومة البريطانية سنوياً للسلطان طوال فترة

الاحتلال البريطانى ابتداء من السنة المالية التالية[١] .

حول نتائج احتلال انجلترا لقبرص :

١ ـ حققت بريطانيا توسعاً استعمارياً على حساب الدولة العثمانية انطلاقاً من انتهازها الأزمة التى تتردى فيها الدولة العثمانية مع الروسيا عام ١٨٧٨ م .

٢ ـ اتخذتها بريطانيا قاعدة استعمارية أطبقت بها سيطرتها على حوض البحر المتوسط من شرقيه لغربيه بعد أن غدا لها فيه ثلاث قواعد : جبل طارق وجزيرة مالطة ثم جزيرة قبرص . ومن هذا الثالوث تم لها الوثوب على مصر بقناتها بعد سنوات قلائل فحققت حلماً طالما راودها منذ ثمانين عام خلت .

٣ ـ ان بريطانيا لم تف بنصوص المعاهدة فهى لم تساند السلطان العثمانى بل وقفت فيما بعد إلى جانب الحركات الانفصالية عن الدولة العثمانية ، بل حتى فى مؤتمر برلين ذاته حين ناصرت النمسا والمجر والشعوب البلقانية وفارس على حساب الباب العالى .

٤ ـ ان احتلال بريطانيا لقبرص لم يكن مؤقتاً كما نصت نصوص المعاهدة بل انه أصبح دائماً .

٥ ـ ان هذه المعاهدة مع انها كانت سرية بين انجلترا والدولة العثمانية ولم يعلم بها سوى بسمارك والكونت اندراس مندوب النمسا والمجر ، ولم يعترضا عليها لقبضهما الثمن وهى تعهد سالزبورى بمساعدتهما على ضم النمسا والمجر لولايتى البوسنة والهرسك العثمانيين ـ ولكن سالزبورى أخبر بها زميله « وادنجتون » وزير خارجية فرنسا فى ٧ يوليو فهاج وماج الوزير الفرنسى

---

(١) المزيد من التفاصيل راجع الدكتور عبدالعزيز الشناوى ـ الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها جـ ١ ص ١١٠٦ ، ١١٠٧ القاهرة ١٩٨٠ م .

وهاجت الدوائر الفرنسية التى اعتبرت ذلك إذلالا لفرنسا مع برلين وهددت فرنسا بالانسحاب من المؤتمر فبادر بسمارك وسالزبورى باسترضاء فرنسا بعرض صيد ثمين عليها تمثل فى تونس .

٧ ـ إذا كان العرض البريطانى على فرنسا هو تونس لإلهائها عن قبرص ـ الآن ـ ومصر وقناة السويس فى القريب العاجل .

فإن بسمارك كان يرمي إلى أهداف أكثر أهمية بالنسبة لفرنسا فهو يريد أن يلهيها عن التفكير فى الثأر من ألمانيا وعدم المطالبة بعودة الالزاس واللورين من ألمانيا .

ثالثاً : جزيرة قبرص من الاحتلال حتى الاستقلال :

تعتبر قبرص إحدى جزر شرقى البحر المتوسط الهامة فهى تبعد عن السواحل التركية بمسافة ٤٥ كيلو متراً وعن ساحل بلاد الشام ٩٠ كيلو متراً وعن الساحل المصرى ٤٠٠ كيلو مترا يبلغ أقصى طولها ٢٣٥ كيلومتر وأقصى عرضها ٩٠ كيلو متراً ، وبينما تبلغ مساحتها ٩٢٥١ كيلو متر مربع .

وبما أن جزيرة قبرص من دول البحر المتوسط فاقتصادياتها خاضعة لإقليم البحر المتوسط حيث يزرع بها الحبوب والموالح والعنب والزيتون والبطاطا والدخان ، وتمثل مساحة الغابات بها حوالى ٢٠ ٪ من المساحة العامة ، وأهم المعادن بها هو النحاس ، أما عدد سكانها فيبلغ حوالى ٧٠٠ ألف نسمة يمثل عدد من تبقى بها من المسلمين حتى اليوم ـ على الرغم مما تعرضوا له من صنوف التعذيب والاضطهاد ـ أكثر من ٢٠ ٪ ويمثل بقية السكان خليط من الأرثوذكس وقليل من الموارنة وحوالى ١ر٩ ٪ من اليهود .

وصلة المسلمين بقبرص ترجع إلى عام ٢٨ هـ ، ٦٥٠ م حيث فتحها المسلمون فى عهد خلافة عثمان ثم جدد معاوية الفتح عام ٣٤ هـ ٦٥٦ م عندما

أخل أهل قبرص بشروط الفتح الأول ، وبذلك انتشر الإسلام وتعاليمه ومظاهره فى الجزيرة .

وإبان الحروب الصليبية استطاع ريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الاستيلاء عليها عام ٥٨٧هـ ، ١١٩٠م وهو فى طريقه إلى الشام وعند استعادة المسلمين لمدينة بيروت من الصليبيين عام ٦٩١ هـ ، ١٢٩١ انتقل إلى قبرص عدد من الصليبيين الذين يمثلون عنصر الموارنة ، وقد أفرد لهم الحكم الحالى مقعداً نيابياً ، كما أعدت قبرص مقراً للقراصنة يغيرون منها على الشواطىء الإسـلامية فى حوض البحر المتوسط ، وفى عام ٨٩٥ هـ دخلت قبرص فى حوزة البنادقة ، وفى عام ٩٧٩هـ فتح العثمانيون قبرص مرة أخرى وعملوا على إعادة وتوطيد الإسلام غير الجديد على الجزيرة - فأقام السلطان سليم الثانى فيها حامية عثمانية وتابع إرسال الدعاة والمعلمين المسلمين فلم يمض قرن من الزمان حتى كانوا المسـلمون يمثلون ثلاثة أضعاف غيرهم ، وهكذا أصبحت قبرص فى ظل دولة الإسلام العثمانية الكبرى بلاد إسلامية وجزءاً من العالم الإسلامى ، وظل العثمانيون المسلمون يعمرون قبرص قرون ثلاثة حتى اضطروا للتخلص منها - كما أسلفنا - بمقتضى معاهدة التحالف الدفاعى عام ١٢٩٠هـ - ١٨٧٨ م فكان أول ما عنيت به إنجلترا هو تشجيع غير المسلمين من البلاد الأوربية المجاورة على الهجرة إلى قبرص مع التضييق على المسلمين فى الجزيرة فى نفس الوقت فى خطة لتسرب اليأس إلى نفوسهم حتى يهجروها ، واستمرت تلك السياسة حتى الحرب العالمية الأولى ، ففى الوقت الذى كان المسلمون قبل مجىء الإنجليز يمثلون (ثلاثة أرباع) السكان ، تناقص هذا العدد ليصل إلى (ربع) السكان فقط عند استقلال الجزيرة عام ١٩٥٩ م .

وبعد خروج الدولة العثمانية مهزومة فى الحرب العالمية الأولى انتهى أمر

قبرص إلى إنهاء إلحاقها بتركيـا اسمياً وضمها مباشرة إلى ممتلكات التاج البريطانى وقد صحب هذا التطور زيادة فى عدد السكان من غير المسلمين وخاصة من القبارصة واليونانيين الذين أخذوا يطالبون باستقلال الجزيرة وإلحاقها باليونان .

وإبان الحرب العالمية الثانية فرضت بريطانيا على اليونان ضم قبرص إليها مقابل انضمام اليونان للحلفاء ضد ألمانيا .

وفى عام ١٢٧٩هـ - ١٩٧٩ م[1] استقلت قبرص بعد اتفاق بين تركيا واليونان وقبرص وبريطانيا وتم الاتفاق على ما يأتى :

١ ـ أن تـكون قبرص دولة مستقلة رئيسها من السكان اليونان ونائبه من السكان الأتراك .

٢ ـ أن يضم مجلس الوزراء ٧ وزراء من اليونانيين و ٣ من الأتراك .

٣ ـ يسـند إلى وزير تركى إحدى وزارات الدفاع أو المـالية أو الخارجية .

٤ ـ يشغل اليونانيون ٧٠ ٪ من مقاعد المجلس النيابى بينما يشـغل الأتراك ٣٠ ٪ منه .

٥ ـ يمثل اليونانيون ٦٠ ٪ من الجيش بينما يمثل الأتراك ٤ ٪ .

ومع ما فى هذه الاتفاقية من إجحاف واضح بالمسلمين الأتراك إلا أن المتطرفين اليونانيين لم يرقهم ذلك فقاموا باضطرابات وهاجموا الأحيـاء الإسلامية ، واشتركت الطائرات الحـكومية ودبرت المذابح والمؤامرات التى لم تميز بين سكن ومسجد ومدرسة للمسلمين ثم فصلت الحـكومة وزيرالخارجية وهو من الأتراك المسلمين . وفى عام ١١٧٤ م وقع انقلاب تسلم فيه المتطرفون

---

(١) انتخب مكاريوس أول رئيس للجمهورية فى ١٣ نوفمبر ١٩٥٩ م .

من القبارصة اليونانيين الحكم ولما كانت الحكومة التركيه تعرف نوايا الحكومة الجديدة لم تقف مكتوفة الأيدى فاستفرت قواتها ونزل بعضها إلى قبرص وخاصة فى شمال الجزيرة حيث يتعرض للسلمون فى هذا الجزء الذى يقدر بـ(ثلث) مساحة قبرص لحماية من تبقى فيه من بقايا للسلمين من الإبادة وقابلت اليونان ما قامت به تركيا بالمثل [1] .

رابعا : نماذج من الاضطهادات التى تعرض لها المسلمون فى الجزيرة :

يمكن تقسيم الفترة التى رضخت فيها جزيرة قبرص للاستعمار البريطانى بالنسبة لاضطهاد للسلمين إلى مرحلتين.

١ ـ المرحلة ما بين عامى ١٨٧٨ ـ ١٩٥٥ م وهذه المرحلة هى التى ركزت فيها الدولة المستعمرة بالتنسيق مع غير المسلمين على انقاص عدد المسلمين بمختلف الوسائل وهى التى عرفت بدور التحرير (لأوناسيس) .

٢ ـ المرحلة ما بين عامى ١٩٥٥ ـ ١٩٥٩ وهى التى عرفت بمرحلة التخطيط للارهاب والتى تحملت وزرة منظمة « أيوكا » من أجل (أوناسيس) .

وعلى الرغم من إعلان قيام جمهورية مستقلة لقبرص فى ٢٦ أغسطس ١٩٦٠ م بالاشتراك بين الأتراك المسلمين والأروام على أساس اتحاد فيدرالى (اندماجى) ولكن رئيس الأروام القبارصة لم يتراجع عن خطة أوناسيس كما بدت غايته الرئيسية هدم هذه الجمهورية وضم الجزيرة إلى اليونان على أساس التخلص من عنصر الطوائف الإسلامية التركية .

خطة اكرتيانين :

وهذه خطة سرية تعهد واضعوها بالقضاء على الطائفة الاسلامية التركية

---

(١) راجع د/ محمد السيد غلاب وآخرون . البلدان الإسلامية والاقليات والمسلمة في العالم المعاصر ص ٥٧٤ . ٥٧٦ الرياض ١٣٠٠ هـ ١٠٧٠ .

عموما وقد خططت من قبل مجلس القيادة العليا بالاشتراك مع الأسقف مكاريوس وفى ليلة ٢٢ ديسمبر ١٩٦٣ م وضعت الخطة موضع التنفيذ وقام أعضاء المنظمة بهجوم مسلح عام ضد المسلمين الأتراك ومع أن الهجوم لم يأت بالغاية المرجوة أمام صمود المسلمين إلا أنه فى بضعة أسابيع استطاع المتآمرون الاستيلاء على مائة وثلاث قرية إسلامية وتركية وأنزلت بها التخريب والتدمير ترتب عليها تشريد ما يقرب من ٢٤ ألف مسلم تركى .

كما أخذ الأروام في اتباع سياسة التفرقة الطائفية فاحتكروا على المسلمين الأتراك المعاشات والتخصيصات وحالوا دونهم ودون المساعدات الاجتماعية حتى غزت أقوات المسلمون وصارت مهددة ومع ذلك فقد تحمل المسلمون الأتراك كل هذا فى صبر وترقب .

وفى يونية عام ١٩٦٨ بدأت محادثات بين الطائفتين للتوصل إلى حل مسلمي ولكن غير المسلمين أطالوا زمن المفاوضات لأنهم ليسوا بحاجة إليها ولأنهم وضعوا فى خطتهم أن ما عجز عن تحقيقه الارهاب وفنون التخريب مع الاتراك المسلمين سيحققه سلاح الزمن فطالت المفاوضات دون طائل لأكثر من ست سنوات انتهت بجدل وخلاف على السلطه بين الرئيس الأسقف مكاريوس والادارة العسكرية اليونية .

وفى ١٥ مايو ١٩٦٤ م قام الجيش من الحرس الوطنى للروم القبارصة بانقلاب دموى لعزل (مكاريوس) من الحكم ونصبوا أحد أعضاء منظمة أيوكا العدو اللدود للأتراك المسلمين وهو نيكسون سامبسون أما الأسقف مكاريوس فقد استطاع الهرب والنجاة بأعجوبة ومع الانقلاب بدأت الحرب الداخلية وتجاوب أنصار مكاريوس الانقلابين وقتل بعضهم بعضا دون رحمةوامتلأت المقابر الجماعية بجثث القتلي والجرحي من أنصارمكاريس

وقد تحدث الأسقف مكاريوس بنفسه عن المأساة أمام أعضاء مجلس الأمن في الأمم المتحدة بعد الانقلاب بعدة أيام .

أما الضباط اليونانيون الذين تزعموا الانقلاب فكان هدفهم طرد مكاريوس وضم الجزيرة إلى اليونان وبالطبع فإن هذا لا يكتب له الاستمرار والنجاح إلا بإجهاض طائفة المسلمين الأتراك أو القضاء عليهم نهائيا تلك الطائفة التي وقفت بعناد إحدى عشر عاما للحيلولة دون ضم الجزيرة إلى اليونان وللمحافظة على استقلالها وهي تعتمد بالدرجة الأولى على مساعدة الوطن الأم تركيا ولهذا حكم الانقلابيون التدبير في الهجوم على المناطق التركية وليس أمامهم إلا إحدى أمرين إما أن يتقبل الأتراك أو يمحوا نهائيا ولما كانت تركيا إحدى الدول المتضامنة لاستقلال قبرص فإنها لم تستعمل سوى حقها الطبيعي في أن تحرك قواتها العسكرية لحماية رعاياها من مسلمي الجزيرة والجدير بالذكر أن تركيا لم تتدخل بمفردها بل دعت الدول الضامنة للتدخل معها مثل انجلترا التي اقتنعت دون مبرر .

وفي ٢٠ مايو ١٩٧٣ نزلت القوات التركية على بعد ٥ أميال غرب ساحل كرنه وكانت الغاية منه تأمين المسلم في الجزيرة ولكن الانقلابين لم يقبلوا ذلك واستأنفوا الهجوم على المناطق التركية وبذلك بدأ الصراع والصراع الدامي بين المجاهدين من المسلمين الأتراك وغيرهم في كل الجزيرة القبرصية .

وقد أتت القوة العسكرية التركية نتائجها حين أجبرت الإدارة العسكرية اليونانية في قبرص إلى تبديل الحكم العسكري بحكم مدني ولكن الأروام المتكافلين اتحدوا ضد الأتراك المسلمين وكرروا الهجوم على مراكزهم أخذوا كثيرا من الأسرى وقاموا بتعذيب النساء وقتل الأطفال

العجزة بشكل الطرق مما اضطر قوات الحماية التركية إلى التقدم لإنقاذ مسلمي قبرص وأخيرا نجح مسلموا قبرص في إعلان الاستقلال وقيام دولة مستقلة لهم وبدأوا ممارسة سيادتهم ولكن العالم الإسلامي حتى الآن لم يقدم لهم دعما أو مساندة ليستطيعوا الدفاع عن دينهم ووجودهم .



السيوطي وكتابه تاريخ الخلفاء

د/ محمد المنسى محمود عاصى

مدرس بقسم التاريخ والحضارة

للإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى ت (٩١١هـ ـ ١٥٠٥ م) مكانة واضحة بين معاصريه وسابقيه ولاحقيه فى مصر الإسلامية ولا غرو فى ذلك فهو أحد العلماء الأفذاذ الذين ظهروا بمصر فى العصر المملوكى ، وهو صاحب المصنفات المتنوعة في العلوم والفنون ، وحسب مؤلفاته شرفا وقيمة أنها كانت ـ وما زالت ـ المرجع والسند لكثير من العلماء والفقهاء والمؤرخين ، حتى لتشبه فى مجموعها دائرة معارف كبرى تضم العلوم الشرعية واللسانية والتاريخية ، وتزخر المكتبات فى مشارق الأرض ومغاربها بعشرات من هذه المصنفات النادرة وقد طبع بعضها ومازال معظمها مخطوطا كما دونه السيوطى بخط يده .

وقد عدله الإمام الشعرانى فى ذيل طبقاته « أربعمائة وستون مؤلفا وقال إنها مذكورة فى فهارس كتبه ، كما احصى له حاجى خليفة نحوا من سته وسبعين وخمسمائة كتابا [1] وذكر كارل بروكلمان أنه ألف نحو خمسة عشر وأربعمائة مصنفا [2] .

وإن كنت لا أطمئن إلى صحة تلك الأعداد واختلافهما خاصة وأن

---

(١) حاجى خليفة كشف الظنون من أسامى الكتب والفنون ٥٢٠ ط وكالة المعارف ١٩٤١ م .

(٢) ك . بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة أمين فارس وبعلبك ص ١٢٤ وما بعدها ط ثانية بيروت ١٩٧٨ .

السيوطى قد ترجم لنفسه فى كتابه حسن المحاضرة وذكر أن عدد الكتب التى صنفها لا يبلغ الثلثمائة [١] حيث يقول « شرعت فى التصنيف فى سنة ست وستين * وبلغت مؤلفاتى إلى الآن ثلاثمائة كتاب سوى ما غسلته ورجعت عنه ، ورزقت التبحر فى سبعة علوم . التفسير والحديث والفقه والنحو والمعانى والبيان والبديع ، ولقد أحصى له صاحب معجم المطبوعات العربية اثنين وتسعين كتابا تم طبعها للسيوطى إلى عام ١٩١٩ [٢] .

ولقد أسهم السيوطى بنصيب — غير قليل — فى الكتابة التاريخية فى عصره ، وله من المؤلفات فى هذا المجال ما يدل على حس تاريخى ، ونضوج عقلى وفنى فى كتابة التاريخ .

فذكر السيوطى فى ترجمته الذاتية فى حسن المحاضرة أنه ألف فنونا من العلوم والآداب وأخذ يتحدث عن تلك الفنون ، ويصنف مع كل فن ما ألفه فيه من الكتب وبدأ بفن التفسير والقراءات حتى انتهى بالفن السابع وهو فى التاريخ ، والأدب وأحصى فيه ستة وأربعين كتابا [٣] .

ومن تلك المؤلفات كتاب تاريخ السلطان الأشرف قايتباى ، وكتاب تاريخ أسيوط وكوكب الروضة ، وكتاب الغمر وهو ذيل لتاريخ الغمر

---

(١) السيوطى حسن المحاضرة جـ ١ ص ٣٣٥ - ٣٤٤ — طبعة الحلبى القاهرة ١٩٦٨ م .

* بدأ السيوطى فى التأليف وعمره سبعة عشر عاما — فقد ولد فى مستهل سنة ٨٤٩ هـ .

(٢) سركيس يوسف إليان معجم المطبوعات العربية جـ ٣ ص ٤٠ القاهرة ١٩٢٨ م .

(٣) حسن المحاضرة جـ ١ ص ٣٣٥ — ٣٤٤ .

لابن حجر العسقلانى ، والمنتقى من تاريخ ابن عساكر ، وكتاب الشماريخ فى علم التاريخ [1] .

كما أن للسيوطى مجموعة كبيرة من كتب التراجم والطبقات فمنها . كتاب نظم العقيان فى أعيان الأعيان ، وكتاب بغية الوعاة فى طبقات النحاة، وكتاب الملتقط من الدرر الكامنة ، وطبقات المفسرين ، وطبقات الحفاظ .

ولعل من أبرز كتب التاريخ التى كتبها السيوطى . كتاب حسن المحاضرة بأخبار مصر والقاهرة فى جزئين والذى ترجم فيه لنفسه وهو تاريخ زاخر بالمعلومات عن الديار المصرية والقاهرة مع بعض فصول هامة فى النظم المملوكية وطرقها وهو من أنفس الكتب التى أرخت لبعض أعلام عصره .

وكتاب « تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة » من عهد أبى بكر الصديق إلى زمن المؤلف ـ وهو الكتاب الذى نعرف به فى هذا المبحث وهو من الكتب الهامة ذات الموضوع الواحد المترابط ومن أعمق كتبه وأعذبها موردا ، وأصفاها منهلا ، وأوضحها فصولا وأبوابا والمقدمة الطبيعية للتعريف بهذا الكتاب ومحتوياته وأسلوبه ، هى التعريف بادىء ذى بدء بعصر السيوطى مؤلف الكتاب ومنهجه في الكتابه التاريخية مع استعراض سريع لحياته ، وذكر الكتب التى درسها والشيوخ الذين تلقى عنهم ، والبلاد التى رحل إليها ، والعلوم التى حذقها والكتب التى ألفها وذلك لأن لكل من هذه العناصر السابقة نصيبا ظاهرا ومستترا فى فهم وتقييم ذلك المؤلف الهام .

---

(١) الكتاب يبحث يدور حول اتفاق المسلمين على جعل الهجرة النبوية مبدأ للتاريخ الاسلامى .

ولقد أحسن السيوطى صنعا بالترجمة لنفسه فى حسن المحاضرة وحتى وذلك يغنى الباحثين وتتبع مسار حياته وأخباره المختلفة فى الكتب المتنوعة التى تحدثت عنه .

ولقد جري السيوطى فى ذلك على سنة من سبقه [1] من مؤرخى الطبقات حيث كانوا يؤرخون لأنفسهم بجانب ترجماتهم لغيرهم ، وهو يؤكد بنفسه هذه الحقيقة حيث يقول فى أول ترجمته « انه يقتدى بترجمته لنفسه بالمحدثين والمؤرخين مثله مثل عبد الغافر بن اسماعيل الفارسى فى كتابه ذيل تاريخ نيسابور ، ولسان الدين وابن الخطيب فى كتابه تاريخ غرناطة والحافظ حجر فى كتابه قضاة مصر ، وأبو شامة فى الروضتين [2] .

---

(١) لم يعرف العرب فن كتابة السير الذاتية إلا فى مرحلة متأخرة فأول ترجمه ذاتية حفظتها لنا بطون الكتب كانت ترجمة على بن زيد البيهقى ت ٥٦٥ هـ وترجم لنفسه فى كتاب مشارب التجارب وهو ذيل على تاريخ بن مسكويه والكتاب مفقود وذكره لنا ياقوت فى معجم الأدباء .

ومن المؤرخين الذين ترجموا لأنفسهم ابن الجوزى ت ٥٩٨ هـ وابن سعيد المراكشى . وأبو شامة المقدس صاحب الروضتين ت ٦٦٥ هـ ، ولا نكاد نمضى بعد القرن السابع حتى تتبلور كتابة السير الذاتية وخاصة عند المؤرخين المهتمين بكتب الطبقات ومن أبرزهم فى هذا المجال . محمد بن محمد الجزرى ت ٨٣٣ هـ فى كتابة غاية النهاية فى طبقات القراء ، محمد بن عبد الرحمن السخاوى ت ٩٠٢ هـ فى كتابه الضوء اللامع فى رجال القرن التاسع ، جلال الدين السيوطى ت ٩١١ هـ فى كتابه حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة .

راجع فى التراجم الشخصية د/ شوقى ضيف الترجمة الشخصية صـ ٤٣ عدد ٣ دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .

فهو الإمام الحافظ عبد الرحمن بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أبى الصلاح أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ همام الدين الخضيرى الأسيوطى ويتحدث السيوطى عن نشأته وتاريخ أسرته . فيذكر أن جده الأعلى همام الدين كان من أهل الحقيقة ومشايخ الطرق ، ومن دونه كانوا من أهل الوجاهة والرياسة ومنهم من ولى الحكم ببلده ، ومنهم من ولى الحسبة بها ، ومنهم كان تاجرا فى صحبة الأمير شيخون [1] ، وبنى مدرسة بأسيوط ، ووقف عليها أوقافا ولا أعرف منهم من خدم العلم حق الخدمة إلا والدى [2] .

وأما نسبتنا بالخضيرى فلا أعلم ما تكون إليه هذه النسبة إلا الخضيرية « محلة ببغداد » وقد حدثنى من أثق به أنه سمع والدى رحمه الله يذكر أن جده الأعلى كان أعجميا أو من الشرق .

ويستمر السيوطى متحدثا عن نشأته والشيوخ الذين تلقى عنهم والكتب التى درسها والبلاد التى ارتحل إليها . فيذكر أن أباه حمله إلى الشيخ محمد المجذوب من كبار الأولياء بجوار المشهد النفيسى فبرك عليه ، وأنه نشأ يتيما فحفظ القرآن دون ثمانى سنين ويقول « وحفظت العمدة ومنها الفقه والأصول والأصول وألفية ابن مالك ، وشرعت فى الاشتغال بالعلم من مستهل سنة

---

(١) الأمير : سيف الدين شيخو العمرى بنى مجدا وخانقاه فى حى الصليبة بالقلعة عام ٧٥٦ ﻫ وقد باشر السيوطى التدريس بهذه الخانقاه بحضرة شيخه البلقينى .

(٢) كان أبوه من المنقطعين لطلب العلم ورحل من أسيوط إلى القاهرة فتولى درس الفقه فى الجامع الشيخونى وخطب بجامع ابن طولون وألف كثيرا فى الفقه وتوفى سنة ١٤٥١ م ولما يبلغ عبد الرحمن ست سنوات ،

سنة أربع وستين ، فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من الشيوخ وأخذت الفرائض عن العلامة فرضى زمانه الشيخ شهاب الدين الشار مساحى ، وقرأت عليه فى شرح على المجموع ، وأجزت بتدريس العربية فى مستهل سنة ست وستين . ثم ألفت شرح الاستعاذة والبسملة فى هذه السنة وأوقفت عليه شيخنا شيخ الإسلام علم الدين البلقينى فكتب عليه تقريظا ولازمته فى الفقه إلى أن فلزمت ولده فقرأت عليه من أول التدريب لوالده إلى الوكالة وسمعت عليه من أول الحادى الصغير إلى العدد ، ومن أول المنهاج إلى الزكاة ، وأجازنى للتدريس والافتاء من سنة ست وسبعين وحضر تصديرى ، ثم لزمت شيخ الإسلام شرف الدين المناوى فقرأت عليه قطعة من المنهاج ، وسمعت دروسا ، من شرح البهجة ومن تفسير البيضاوى ولزمت فى الحديث والعربية شيخنا الإمام العلامة تقى الدين الشبلى الحنفى فواظبته أربع سنين وكتب لى تقريظا على شرح ألفية ابن مالك وعلى جمع الجوامع فى العربية ، ولزمت شيخنا العلامة أستاذ الوجود محى الدين الكافيجي أربع عشرة سنة ، فأخذت عنه التفسير والأصول العربية والمعانى وغير ذلك وكتب لى أجازة عظيمة ، وحضرت عند الشيخ سيف الدين الحنفى دروسا عديدة فى الكشاف والتوضيح وتلخيص المفتاح ويتحدث السيوطى عن خبراته وأسفاره فتذكر أنه سافر بحمد الله . إلى بلاد الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب والتكرور ويذكر أنه لما حج شرب من ماء زمزم لأمور منها أن يصل فى الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقينى ، وفى الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر ثم يستطرد السيوطى التحدث عن مشايخه وأسفاره فيقول وأما مشايخى فى الرواية سماعا وإجازة فكثير أوردتهم فى المعجم وعدتهم نحو مائة وخمسين ولم أكثر من سماع الرواية لاشتغالى بما هو أهم وهو قراءة الدراية ، ويذكر أنه درس على ستمائة

شيخ من شيوخ عصره بمختلف البلاد ومراكز العلم . بالقاهرة ودمياط ، والاسكندرية ، والمحلة الكبرى والفيوم وظل طوال حياته العلمية مشغوفا بالدرس ، مشتغلا بالعلم ، يتلقاه عن شيوخه أو يبذله لتلاميذه ، أو يذيعه فتيا أو يحرره في الكتب والأسفار .

كما كان في حياته الخاصة على أحسن ما يكون العلماء ورجال الفضل والدين ، عفيفا كريما غني النفس متباعدا عن ذوي الجاه والسلطان ، لا يقف بباب أمير أو وزير قانعا برزقه من خانقاه[1] شيخو ، لا يطمع فيما سواه ، بل كان الأمراء والوزراء يأتون لزيارته ويعرضون عليه أعطاتهم فيردها .

وقد تدارس العلماء كتبه في كل مكان ، وانتشرت في حياة السيوطي وبعده وعمرت بها المدارس والمعاهد والمكتبات وكاتبه المستفتون والمثقفون من كل مكان ، لأن الله أفاء عليه من فيض علمه فيذكر السيوطي أنه لو شاء كتب في كل مسألة من المسائل مصنفا بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية ومداركها ونقوضها وأجوبتها والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها وأنه قادر على ذلك من فضل الله . من أجل ذلك تعرض السيوطي للحسد والخصومة والحقد والمنافسة من بعض جانب بعض المعاصرين له من العلماء والفقهاء والمؤرخين فتحاملوا عليه ورموه بما هو منه براء ولعل من أشد المعاصرين خصومة له وأكثرهم تشهيرا وتجريحا له المؤرخ شمس الدين السخاوي[2] ،

---

(١) الخانقاه كلمة فارسية بمعنى بيت العبادة وأماكن أعدت لإقامة الصوفية والدراويش ولقد وجدت في ديار الإسلام في حدود الأربعمائة للهجرة على حد رواية المقريزي ويطلق عليها اسم « التكية » في الوقت الحاضر .

(٢) السخاوي محمد بن عبد الرحمن السخاوي نسبة إلى سخا الحالية بكفر الشيخ ولد سنة ١٤٢٧ م بالقاهرة من طلاب ابن حجر المبرزين ترجم لنفسه في تلاميذ

وبرهان الدين بن زين الدين ت ٩٢٢ الملقب بابن الكركى ، أحمد الحسينى الملقب بابن العليف ، أحمد بن القسطلانى ، وشمس الدين البانى [١] .

ولقد تعرض السيوطى منهم للطعن فى طباعه ومواهبه وعلمه ومؤلفاته ، وتحاملوا عليه ورموه بما ليس فيه حسدا وحقدا لما ناله من الشهرة دونهم كما هى عادة الأقران فى كل زمان .

ولقد ترجم السخاوى فى كتابه الضوء اللامع للسيوطى ترجمة قاسية اتهمه فيها فى علمه وخلقه فقال عنه « أنه نشأ فقيرا وعاش فقيرا ، وأنه كان كثير الكذب أدعى أنه قرأ مسند الشافعى على القمص الذى أنكر ذلك وأنه ألف ألفية الحديث فى خمسة أيام ، وأنه كان بليدا لعدم معرفته علم الحساب ، وأنه كان كثير التصحيف والتحريف [٢] لعدم فهم المراد وأنه أخذ من المكتبة المحمودية [٣] وغيرها من المؤلفات التى لا عهد لكثير من المصريين بها فى فنون عدة فغير فيها وقدم وأخر ونسبها إلى نفسه ، وأن السيوطى

صفحة كاملة فى موسوعته الضوء اللامع لأهل القرن التاسع الهجرى وهو آخر مؤلفات السخاوى .

(١) عبد الوهاب حمودة . صفحات من تاريخ مصر ص ٢٤٨ الدار المصرية للتأليف والنشر القاهرة ١٩٦٥ م .

(٢) التصحيف ـ ما حدث فيه تغيير ناتج عن تغيير النقط أو النطق من ذلك ما يقع بين كلمة جمل ، حمل أما التحريف لحدوث تبديل فى حرف من حروف الكلمة . منشد / مسند .

(٣) المكتبة المحموديه : نسبة إلى منشئها الأمير جمال الدين محمود الأستادار للسلطان فرج بن برقوق وكانت تقع برحبة العيد بالقاهرة وهى من أهم المكتبات ودور العلم فى عصر دولة المماليك الجراكسة .

اختلس كثيرا من تصانيف ابن حجر وادعاها لنفسه كعين الاصابة، ونشر العبير في تخريج أحاديث الشرح الكبير « ولباب النقول فى أسباب النزول ».

ولقد تعرض السخاوي لوم معاصريه لأنه لم يكتف بتجريح السيوطى بل كان شديد الحسد والخصومة والمداخنة لكثير من العلماء والمؤرخين ولم يسلم من لسانه إلا الحافظ بن حجر.

من ذلك قول ابن إياس عن بعض ترجماته السخاوى فى الضوء اللامع « أنه ألف تاريخا فيه كثير من المساوىء فى حق الناس [1] ».

ولقد أخذ السيوطى يناضل وينافح عن سمعته العلمية والخلقية واستنفد وقتا وجهدا فى الرد على خصومه وخاصة السخاوى فألف مجموعة من الكتب والمقامات للرد عليهم والفصل فى المسائل المتنازع عليها فكتب « الكاوى فى الرد على السخاوى » وكتاب الجواب الذكى عن قمامة ابن الكركى وكتاب القول المجمل فى الرد على المهمل، وكتاب الصارم الهندى فى عنق ابن الكركى وكتاب تنبيه الأنبياء فى تسفيه الأغبياء، وكتاب طرز العمامة فى التفرقة والقمامة [2] ومن أقوال السيوطى ردا على افتئات السخاوى قوله « ما ترون فى رجل ألف تاريخا جمع فيه أكابر وأعيانا . ونصب لأكل لحومهم خوانا، ملأه بذكر المساوىء وثلب الأعراض، وجعل لحم المسلمين جلة طعامه وأدامه، واستغرق فى أكلها أوقات فطره وصيامه ولم يفرق بين جليل وحقير كما انتصر السيوطى جمع من مريديه واعتبروا ذلك التحامل عليه مما يقع غالبا بين النظراء والأنداد.

---

(١) بدائع الزهور جـ ٢ ص ٣٢٢ .

(٢) عبد الوهاب حمودة صفحات من تاريخ مصر فى عصر السيوطى ص ٢٤٨ / ٢٥٤ .

وبعد خمسة وأربعين عاما من التأليف والتصنيف ، خلا السيوطى بنفسه فى منزلة بروضة المقياس واعتزل الناس وتفرغ للعبادة والقراءة وألف فى فترة انقطاعه كتاب « التنفيس فى الاعتذار عن الفتيا والتدريس وكانت وفاته فى يوم الخميس التاسع من جمادى الأولى سنة (٩١١ هـ - ١٥٠٥ م). ودفن بجوار خانقاه [١] قوصون خارج باب القرافة والمعروفة الآن ببوابة السيدة عائشة .

وكتاب تاريخ [٢] الخلفاء يتكون من مقدمة وعشرة أقسام . فنى

---

(١) تقع فى شمال القرافة مما يلى قلعة الجبل تجاه جامع قوصون انشأها الأمير سيف الدين قوصون سنة ٧٣٦ هـ والأمير سيف الدين من أكابر أمراء الناصر محمد تزوج ابنته وتزوج الناصر بأخته انتهى أمره بالقبض عليه وقتله بالاسكندرية ٧٤٢ هـ .

(٢) اعتمدت على النسخة المطبوعة التى حققها الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد سنة ١٩٥٩ عن نسخة خطية موثقة وهى من القطع فوق المتوسط وعدد صفحاتها ٥٣٥ وللشيخ اهتمامات كثيرة فى مجال تحقيق التراث التاريخى ظهر ذلك فى نشره لتاريخ الخلفاء للسيوطى ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وفوات الوفيات للكتبى ، ونفح الطيب للمقرى على الرغم من ثقافته اللغوية والأدبية .

وله فضل كبير فى تحقيق التراث الاسلامى لما نشره من عشرات المجلدات فى أنواع العلوم الاخرى وما بذله من جهد فى الضبط والشرح والفهرسة وحسن الطباعة مما لا ينكره منصف .

وإن كان الكم فى النشر فى بعض تحقيقاته التاريخية كان على حساب الكيف ولكن ذلك لا يقلل بأى حال من فضله وسبقه فى ميدان تحقيق التراث .

المقدمة يوضح السيوطى دواعى تصنيفه لهذا الكتاب ثم يبين أسباب عدم ذكره للخلفاء العبيديين ضمن من أرخ لهم من الخلفاء تفصيلا ثم اتبعها بالقسم الأول ويشتمل على عدة فصول كمقدمه للكتاب بين فيها سر عدم استخلاف النبي لأحد من بعده ، وفصل فى بيان أن الأئمة من قريش والخلافة فيهم ، وبيان مدة الخلافة فى الإسلام فى فصل آخر ، ثم اتبعه بفصل عن الأحاديث المروية المنذرة بخلافة بنى أمية وكذلك الأحاديث المبشرة بخلافة بنى العباس ثم تحدث عن البردة النبوية التى تداولها الخلفاء إلى آخر وقت ثم ختم القسم الأول بفوائد منثورة جمعها من التراجم المختلفة مبينا أن ذكر فى مكان واحد انسب واقيد [1] .

واشتمل القسم الثانى من الكتاب على ذكر تاريخ الخلفاء الراشدين أبو بكر الصديق وعمر الفاروق وذو النورين عثمان بن عفان ، وأبو السبطين على بن أبى طالب ، ويضيف المؤلف إلى هذا القسم الحسن بن على - رضى الله عنه فيؤرخ له .

وفى القسم الثالث يتحدث عن خلفاء بنى أمية فيذكر تاريخ اثنى عشر خليفة بداية من تولية معاوية بن أبى سفيان ٤٠ هـ حتى سقوط الدولة الأموية سنة ١٣٢ هـ فى عهد مروان بن محمد بن مروان بن الحكم كما يفرد حديثا عن عبد الله بن الزبير فى سياق حديثه عن الأمويين ويذكر طرفا من أخباره وصفاته وأهم الأحداث التى وقعت فى أيامه .

وفى القسم الرابع من الكتاب يتحدث عن خلفاء الدولة العباسية بالعراق من عهد عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله الملقب بالسفاح ١٣٢ هـ . إلى نهاية عهد الخلافة ببغداد ٦٥٦ هـ فى عهد الخليفة عبد الله بن المستنصر

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٢٠ .

الملقب بالمستعصم بالله وتحدث فى هذا الفصل عن سبع وثلاثين خليفة، ثم يعقب على هذا القسم بشرح وقائع التتار وذكر نبذة من تاريخهم .

ثم يستكمل هذا القسم بقسم خامس يتحدث فيه عن إحياء الخلافة العباسية فى مصر فى عهد الظاهر بيبرس ٦٥٩ ﻫ عندما تولى أول خليفة عباسى وهو أحمد بن الظاهر بأمر الله بن الناصر لدين الله الملقب بالمستنصر بالله حتى تولية الخليفة الخامس عشر عبد العزيز بن يعقوب بن المتوكل الملقب بالمتوكل على الله .

ثم كتب فصلا موجزا عن خلفاء بنى أمية فى الأندلس ، ثم اتبعه بالقسم السابع حيث كتب ثبتا بأسماء خلفاء الدولة العبيدية بالمغرب ومصر وفى القسم الثامن يذكر أخبارا عن الدولة العلوية الحسنية باليمن – دولة بنى طباطبا – وأسماء امرائها ، ثم يكتب قسما تاسعا عن عن الدولة الطبرستانية ثم يختم الكتاب بالقسم العاشر عن أهم الفتن التى حدثت على رأس كل قرن [(١)] .

والكتاب بهذا التنوع وذلك الكم يعتبر موسوعة مصغرة فى ذكر تاريخ الخلفاء ، ولولا جهد السيوطى فى جمع كل تلك الأحداث فى كتاب واحد لظلت متفرقة فى كتب متعددة ، بل إن السيوطى جريا على عادته فى العناية بالتراجم يحشد فى عصر كل خليفة أهم أعيان العصر وأعلام الأمة وذكر نبذا عنهم ، وأهم الأحداث التى وقعت فى عصرهم .

وحسبك أن تستمع إلى السيوطى وهو يقدم هذا الجهد فبعد حمد الله والثناء عليه والصلاة على النبى يقول « فهذا تاريخ لطيف ترجمت فيه الخلفاء القائمين بأمر الأمة من عهد أبى بكر رضى الله عنه إلى عهدنا هذا على ترتيب زمانهم الأول فالأول وذكرت فى ترجمة كل منهم ما وقع فى أيامه من

---

(١) راجع تاريخ الخلفاء طبعة دار السعادة بمصر ١٩٥٩ .

الحوادث المستغربة ومن كان فى أيامه من أئمة الدين وأعلام الأمة [1] .

ثم يبين السيوطى الأسباب الداعية إلى تأليف هذا الكتاب موضحا : ـ

(١) الإحاطة بتراجم أعيان الأمة وخاصة الخلفاء .

(٢) جمع جماعة تواريخ ذكروا فيها الأعيان مختلطين ولم يستوفوا ، واستيفاء ذلك يوجب الطول والملال ، فأردت أن أفرد كل طائفة فى كتاب أقرب إلى الفائدة لمن يريد تلك الطائفة خاصة فأفردت كتابا فى الأنبياء ، وكتابا فى الصحابة ملخصا من الإصابة ، وكتابا فى طبقات المفسرين الخ ولم يبق من الأعيان غير الخلفاء فأفردت لهم هذا الكتاب لتشوق النفوس إلى أخبارهم [2] .

أما المنهج الذى اتبعه فى تأليف كتابه فيقوم على : ـ

(١) الترجمة للخلفاء من عهد أبى بكر الصديق إلى عهد المؤلف على ترتيب زمانهم الأول فالأول وأهم أحداث عصرهم .

(٢) ذكر ما وقع فى أيامهم من الحوادث المستغربة .

(٣) الترجمة لمن كان فى أيامهم من أشهر الصحابة وأئمة الدين وأعلام الأمة .

(٤) لم يورد أحدا ممن ادعى الخلافة خروجا على إجماع الأمة ولم يتم له العهد ككثير من العلويين وقليل من العباسيين ، والاكتفاء بذكر الخلفاء المتفق على صحة إمامتهم وعقد بيعتهم .

(٥) لا يعترف بالخلفاء العبيديين لأن إمامتهم غير صحيحة ويستدل على إثبات ذلك بأدلة سنناقشها فيما بعد .

---

(١) المرجع السابق ص ٣ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

• ويتبين لنا مقدار الجهد الذى بذله السيوطى فى تأليفه هذا الكتاب عندما يذكر لنا المراجع التى اعتمد عليها جريا على عادته فى مؤلفاته ويقول : —

« وقد اعتمدت فى الحوادث على تاريخ الذهبى ثم على تاريخ ابن كثير ، ثم للسالك وذيله ثم ابناء الغمر لابن حجر ، أما غير الحوادث فطالعت فيها تاريخ بغداد للخطيب عشر مجلدات ، وتاريخ دمشق لابن عساكر سبعة وخمسين مجلدا ، والأوراق للصولى سبع مجلدات والطيوريات ثلاث مجلدات ، والحلية لابن نعيم تسع مجلدات ، والمجالس للدينورى والكامل للمبرد ، وأمالى ثعلب مجلد واحد ، وتاريخ الخلفاء لنفطوية النحوى فى مجلدين وانتهى فيه إلى أيام القاهر ، والأوراق للطولى فى تاريخ العباسيين ، وتاريخ الخلفاء بن العباس للجوزى .

• وكتاب الخلفاء للسيوطى أملته طبيعتان .

١ ـ طبيعة العصر ٢ ـ طبيعة المؤلف .

(ا) فلقد كان العصر الذى عاش فيه السيوطى عصر تأليف موسوعات كبرى وصغرى وكتب جامعة ولا شك أن كتابا فى التراجم للخلفاء من بدايات القرن الأول حتى القرن التاسع الهجرى ، واشتماله على تراجم للأعيان فى كل عصر لهو موسوعة مصغرة في التراجم ، ويرجع السبب فى تأليف تلك للموسوعات إلى المحن التى تعرض لها الكتاب الإسلامى فى بغداد سنة ٦٥٦ هـ وفى الأندلس ٨٩٧ هـ حيث تعرضت المكتبات الإسلامية إلى الحرق والتدمير فكان لابد من التأليف الموسوعى للحفاظ على بقايا التراث الإسلامى ، وجمع أكثر من مؤلف فى مصنف واحد .

(ب) كانت أكثر الكتب في ذلك الوقت في مصر والعراق جمعا لا تأليفا

ويمكن فهم هذه الظاهره إذا فهمنا روح العصر إذا كان عصر جمع وتلخيص وتكميل وشرح وحواش اللهم إلا بعض المؤلفات التى اعتمد فى تأليفها على الإبداع والابتكار والخلق ولذا نجد السيوطى يقدم بتجميع هذا الكتاب من كتب شتى ويركز على طبقات الخلفاء فى حوالى تسعة قرون .

ثانيا : أما طبيعة المؤلف التى أملت هذا الكتاب . فلقد كان السيوطى مغرما بالتراجم وتصنيف كتب الطبقات ، ومن يتصفح ترجمته لنفسه فى حسن المحاضرة يجد أنه قد « كتب تراجم للصحابة ، والحفاظ ، وطبقات النحاة الكبرى والصغرى والوسطى والمفسرين ، والأصوليين ، والكتاب ، وطبقات شعراء العربية ، ومعجم شيوخه والمسمى « حاطب ليل وجارف سيل » والمنتقى من الدرر الكامنة وتحفة الظرفاء بأسماء الخلفاء[1] » .

فكان تاريخ الخلفاء أحد كتب التراجم التى صادقت هوى فى نفس السيوطى فأفرد لهم هذا المؤلف .

* والسيوطى أمين حين ينقل عن سابقيه ويعزو القول إلى صاحبه ، ولكنه مثل كثير غيره من المؤرخين المسلمين يعتمد على صحة السند ولا يهتم كثيرا بمناقشة الأحداث . من ذلك ما ذكره عن الخلفاء العبيديين مبينا أن خلافتهم غير صحيحة مع ما فى هذا القول من افتئات على الدولة الفاطمية وخلفائها فى مصر والمغرب .

فهو يعزو أسباب عدم صحة إمامتهم إلى الأسباب الآتية كما ذكر فى مقدمة كتابه[2] .

(٢) أنهم غير قرشيين فجدهم مجوس أو يهودى ، وإنما سماهم بالفاطميين

---

(١) حسن المحاضرة جـ ١ ص ٣٤٤ .

(٢) المرجع السابق نفس الجزء ص ٤ / ٦ .

جملة العوام وينقل ذلك عن أبى بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار البصرى وابن خلكان وغيرهم .

٢ ـ يعتمد فى نسبهم على رواية الحافظ الذهبي ، الذى يذكر بأن طباطبا العلوى سأل المعز عن نسبه فجذب نصف سيفه من الغمد وقال : هذا نسبي ! ونثر على الحاضرين الذهب وقال هذا حسبي .

(٣) أن أكثرهم زنادقة خارجون عن الإسلام بأفعالهم ومثل هؤلاء لا تنعقد لهم بيعة ، ولا تصح لهم إمامة ويستدل برواية عن أبى الحسن القابسي فيها كثير من المبالغة ـ يذكر فيها أن الذين قتلهم عبيد الله وبنوه من العلماء والعباد أربعة آلاف رجل ـ ويستشهد على تأكيد صحة الرواية بروايات مشابهة لابن خلكان ، وأبو بكر الباقلاني ، والذهبي .

٤ ـ ومنها أن مبايعتهم صدرت والإمام العباسي قائم موجود سابق البيعة فلا تصح ، إذ لا تصح البيعة لإمامين فى وقت واحد .

ويبدو أن السيوطى نقل تلك الآراء عن سابقين وصادفت هوي شخصيا فى نفسه فذكرها من غير أن يناقشها وطعن فى صحة نسب الفاطميين الذين أقاموا دولة إسلامية قوية فى مصر والشام والحجاز وشمالى أفريقيا .

والحقيقة أن الفاطميين من نسل فاطمة بنت محمد ، وأن تلك الآراء التي ذكرها السيوطي إنما هى من تزييف خصومهم .

٢ ـ فالقول المنسوب إلى ابن طباطبا من سؤاله المعز عن حقيقة نسبه ، رواية من اختراع أعداء الفاطميين ، لأن ابن طباطبا توفى عام ٣٤٨ هـ بينما قدم المعز إلى مصر عام ٣٦٢ هـ .

« فكيف لرجل توفى قبل قدوم المعز إلى مصر بأربع عشر عاما أن يسأله أو يجتمع به »[1] .

(١) د/ ابراهيم شعوط أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ ص ٣٧٧ بيروت .

٢ ـ أما القول بأن الفاطميين زنادقة بأفعالهم فهو قول لا يتسق مع ما عرف عنهم فلقد أقاموا دولتهم على أساس دينى، واعتنوا ببناء المساجد الجامعة، واحتفلوا بالأعياد الإسلامية.

٣ ـ أما القول بأن مبايعتهم لا تصح والإمام العباس قائم فهى على الرغم من أنه دليل عقلى إلا أنه يفتقد إلى المنطق، فلقد كان كثير من خلفاء بنى العباس من المتأخرين لا يستحقون لقب الخلافة، بالإضافة إلى تقبل العالم الإسلامى فى ذلك الوقت لوجود خلافة ثالثة فى الأندلس ولم يقل أحد ببطلانهما مع وجود العباسيين.

٤ ـ أجمع كثير من المؤرخين الثقات على صحة نسب الفاطميين. كابن الأثير فى الكامل ت ٣٦٩ هـ، والمقريزى فى الخطط ت ٨٤٥ هـ وابن خلدون ت ٨٠٨ هـ فى تاريخه.

* قام السيوطى بجهد كبير فى تخريج الأحاديث بكتابه وبيان أحوال الرواة والتعليق عليهم حتى يتأكد من صحة السند وقوة الرواية.

فيقول مثلا: قال البزار فى مسنده حدثنا عبد الله بن وضاح الكوفى، حدثنا يحي بن اليمان حدثنا إسرائيل عن أبى اليقظان عن أبى وائل عن حذيفة قالوا: يارسول الله ألا تستخلف علينا؟ قال: «وإنى استخلف عليكم فتعصون خليفتى ينزل عليكم العذاب».

ويعقب السيوطى على الحديث من ناحية الرواية قائلا «وأبو اليقظان ضعيف».

* بينما يكثر من الرواية عن الثقات فى معظم الحوادث التى ذكرها عن الراشدين يعتمد على الروايات عن عائشة، وأبى هريرة، وابن عباس، وابن عمر ويعتمد على الصحيحين وأصحاب المسانيد من رواة الحديث.

وعلى سبيل المثال،

يقول السيوطى : أخرج الشيخين عن أبى سعيد رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن من أمن الناس على صحبته وماله أبا بكر ، ولو كنت متخذا خليلا غير ربى لاتخذت أبا بكر خليلا ، ولكن إخوة الإسلام » .

ثم يعقب السيوطى على الحديث قائلا : وقد ورد هذا الحديث من رواية ابن عباس ، وابن الزبير وابن مسعود ، وجندب بن عبد الله ، والبراء ، وكعب بن مالك ، وجابر بن عبد الله ، وأنس وأبى واقد الليثى وأبى المعلى وعائشة وأبى هريرة وابن عمر رضى الله عنهم وقد سردت طرقهم فى الأحاديث المتواترة [1] .

● والسيوطى يثبت الروايات السابقة من غير أن يضيره ذلك ، ولكن إذا شاع المنقول عدل عن ذكر اسم المنقول عنه فيقول .

مثبتا لرواية سابقيه . عن المهدى أبو عبد الله محمد بن المنصور ، وعن مبارك بن فضاله حدث عنه يحى بن حمزة ، وجعفر بن سليمان الضبعى ، ومحمد بن عبد الله الرقاس وأبو سفيان سعيد بن يحى الحميرى قال الذهبى وإن المهدى تتبع الزنادقة والملحدين وروى الحديث عن أبيه وما علمت قيل فيه جرحا ولا تعديلا [2] .

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٥٣/ ٥٤ ط الحلبى .

الجرح : ذكر العيوب الشخصية التى تسلب الراوى صفة العدالة ، مثل توجيه الطعن إليه كالقول بأنه ضعيف أو أن حديثه ضعيف أو غير ثابت أو كذاب أو ساقط الحديث أو لا يحتج به أو مجهول .

التعديل : ذكره الصفات الشخصية التى تجعل الراوى موضع الثقة والتصديق مثل الاشتهار بنباهة الذكر واستقامة الامر أو حمل العلم والعناية والقول بأنه ثقة أو متقن أو ثبت أو حجة أو حافظ أو ضابط .

* إما إذا شاع المنقول عدل عن ذكر السند المنقول عنه وخاصة في ذكر تراجم الرجال وأخبارهم فيقول : ومات في أيام على من الأعلام موتا وقتلا : حذيفة بن اليمان ، والزبير بن العوام وطلحة وسلمان الفارسي وخباب بن الأرت وعمار بن ياسر وسهيل بن حنيف وصهيب الرومي ومحمد بن أبي بكر وتميم الدارى ، وعمر بن عنبه وأبو رافع مولى النبي وآخرون [1] .

* والسيوطي يمارس نظم الشعر في مناسبات شتى شأنه شأن المتنورين في ذلك العصر على أنه قد تفوق على سابقيه ومعاصريه في هذا الفن الأدبي ، ونظم السيوطي في الإخوانيات والرثاء والمدح النبوى ووصف الأحداث العامة غير أنه ذو باع طويل في نظم شعر العلوم والفنون [2] .

ولذا يورد في كتابه تاريخ الخلفاء قصيدة طويلة تربوا أبياتها على مائة بيت ذكر فيها أسماء الخلفاء ووفياتهم وبعض أعمالهم ويفتخر بأنها أفضل من بعض القصائد التي عملت . ويقول في بعض أبياتها .

وقام من بعده الصديق مجتهدا
وفي ثلاثة عشر بعده قبرا

وقام من بعده الفاروق ثمت
في عشرين بعد ثلاث غيبوا عمرا

وهو الذى اتخذ الديوان وافترض
العطاء قيل وبيت المال والدررا

وقام عثمان حتى جاء مقتله
بعد الثلاثين في ست وقد حصرا

---

(١) تاريخ الخلفاء صـ ١٨٧ .

(٢) عبد الوهاب حمودة . صفحات من تاريخ مصر السيوطي صـ ٢٤٥ .

كما أن بعض أقسام الكتاب تتميز بالسعة والإيضاح كثرة الأحداث وخاصة فيما يتعلق بعصر الراشدين والخلفاء العظام فى الدولة الإسلامية فنجده قد كتب عن الصديق وعصره فى عدد كبير من الصفحات من ص ٢٦ إلى ص ١٠٥ .

كما اكتفى باشارات قصيرة عن بعض الخلفاء والأمراء فكتب صفحة واحدة عن أمراء الدولة الطبرستانية ودولة بنى طباطبا وإن كنا لا نذهب مذهب السيوطى فى اعتبارهم خلفاء ، كما اختصر السيوطى فى ذكر أخبار الخلفاء الأمويين بالأندلس وكان من الواجب عليه الاهتمام التاريخى بهم وبأحداث عصورهم فلقد كان بعضهم كعبد الرحمن الداخل ، والناصر ، والمستنصر أفضل بكثير من خلفاء بنى العباس الضعاف فى عصور سيطرة الترك وغيرهم .

* والسيوطى فى كتابه تاريخ الخلفاء يروى الشعر بسند منقطع فيرفعه إلى أصحابه دون سند فيقول روى أن أبا الأسود الدؤلى قال يرثى عليا [1] .

ألا ياعين ويحك أسعدينا ألا تبكي أمير المؤمنينا

ألا قل للخوارج حيث كانوا فلا قرت عيون الحاسدينا

أفى شهر الصيام فجعتمونا بخير الناس طرا أجمعينا

* وإذا نقل السيوطى من كتاب فهو كثيرا ما يذكره من غير جرح فيقول وقرأت فى تاريخ دمشق ، وقرأت فى أبناء الغمر ، وقرأت فى تاريخ بغداد ولم يخل كتاب الخلفاء من نوادر طريفة ، وإحصائيات غريبة وحكم وتجارب مستخلصة من حياة الخلفاء وأحداث عصورهم .

يقول السيوطى : هذه فوائد منثوره ، تقع فى التراجم ولكن ذكرها

---

(١) تاريخ الخلفاء ١٨٦ .

فى موضع واحد السبب وافيد ويذكر نقلا عن ابن الجوزى والصولى أن من العجائب أن كل سادس خليفة قد تم خلعه ويضرب مثلا بخلع كل من الحسن بن على ، وعبد الله بن الزبير ، والوليد ، والأمين ، والمقتدر وفى مصر خلع المتوكل وهو سادس الخلفاء العباسيين فى مصر ، ولم يل الخلافة ثلاثة إخوة إلا أولاد الرشيد ، والمتوكل والمقتدر ، وأن أول من تحكم فيه الترك هو الخليفة المتوكل ، وآخر خليفة خطب وصلى بالناس وسافر بزى الخلفاء ، وانفرد بتدبير الجيوش الخليفة الراضى العباس ، ولم يل الخلافة فى حياة أبيه غير أبى بكر الصديق ، ومن النساء من ولدت خليفتين كولاده أم الوليد وسليمان ابن عبد الملك ، والخيزران أم الهادى والرشيد ، ولم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء إلا الصديق وعثمان بن عفان ، والمأمون ، ولم يل الخلافة هاشمى ابن هاشمية إلا على وابن الحسن والأمين ويذكر أهم الغرائب التى حدثت فى عصور الخلفاء فيقول : وفى عهد المعتضد بالله داود ت ٨٤٥ هـ .

ـ من خلفاء بنى العباس فى مصر ـ تولى (منكلى بغا) سنة تسع عشرة الحسبة فى مصر وهو أول من ولى الحسبة من الاتراك فى الدنيا ، وفى سنة إحدى وعشرين ولدت ببلبيس جاموسة مولودة برأسين وعنقين وأربعة أيد وسلستى ظهر ودبر واحد ورجلين اثنين لاغير وفرج واحد أنثى والذنب المفروق باثنين فكانت من بديع صنع الله ، وفى سنة ثلاث وعشرين ذبح جمل بغزة فأضاء لحمه كما يضىء الشمع ورمى منه قطعة لكلاب فلم يأكلها ، وفى سنة خمس وعشرين ولدت فاطمة بنت القاضى جلال الدين البلقينى ولدا خنثى له ذكر وفرج وله يدان زائدتان فى كفه ، وفى رأسه قرنان كقرنى الثور ومات بعد ساعة [٢] ولم ينافس السيوطى معظم تلك الغرائب وغيرها

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٢٢ / ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥١٠ .

بل أكثر رواياتها ومعظمها فيه كثير من المبالغة والتجوز .

ثم يذكر السيوطي أهم الأحداث التي حدثت على رأس كل قرن من الزمان ويسميها بالفتن ففتنة الحجاج في المائة الأولى ، ويليها فتنة المأمون وحروبه مع أخيه ، وفتنة خروج القرمطي وفتنة الحاكم بأمر الله ، وفتنة المائة الخامسة أخذ الإفرنج للشام وبيت المقدس ونقص الأقوات وشدة الغلاء في المائة السادسة ، وفي المائة السابعة كانت فتنة التتار العظمى ، وكانت فتنة تمرلنك في المائة الثامنة (١) .

وبعد فهذا تعريف موجز للسيوطي وكتابه تاريخ الخلفاء تدل على منهجه وطريقته في بعض مؤلفاته التاريخية ، ويحق للتراث الإسلامي أن يفتخر بمصنفات السيوطي المتعددة الألوان والفنون مما يشهد بعلو النهضة العلمية والتاريخية في العصر المملوكي .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٢٦ / ٥٢٧ :

الإعجاز القرآني في المجال الإعلامي

الدكتور سامى عبد العزيز الكومى
المدرس فى قسم الصحافة والاعلام
جامعة الأزهر

القرآن الكريم هو الوحى المنزل من الله تعالى على سيدنا محمد ﷺ ليبلغه إلى جميع الناس على وجه الأرض ولكل العصور حتى تقوم الساعة، ولما كانت الدعوة الإسلامية — من هذا المنطلق — دعوة عالمية، فلا بد أن تتناسب وسائل الاعلام المستخدمة فى تبليغها مع عالميتها.

كان كل رسول من رسل الله السابقين على سيدنا محمد ﷺ يرسل إلى قومه خاصة فى مكان معين، ولكن سيدنا محمد ﷺ أرسل إلى الناس كافة فى عالمنا كله، ومن هنا كانت معجزة القرآن هى أنه جاء لكل المجتمعات على سطح الأرض.

ومن ناحية أخرى كانت رسالات الرسل السابقين على سيدنا محمد ﷺ محدودة بفترة زمنية محددة، فإذا تعرض الكتاب المنزل للنسيان أو التحريف جاء رسول آخر بكتاب آخر ليرد الناس إلى منهج الله، ولما كان القرآن الكريم هو آخر الكتب المنزلة من الله سبحانه وتعالى إلى الناس كافة ولجميع العصور إلى أن تقوم الساعة فقد ضمن الله تعالى حفظه فى قوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[1] فلم يصب التحريف أو النسيان أى حرف من حروف القرآن الكريم.

إن الله هو الذى أنزل القرآن على سيدنا محمد معجزة ومنهجاً لكل الناس

---

(١) الحجر : ٩ .

ولكل العصور هو الذى هيأ النفوس والكون لاستقباله وهيأ الوسائل لنشره ، وهيأ كل الإمكانات التى تدعم دعاة الله فى هذا السبيل .

رسالة للعالم كله ولكل العصور :

أرسل الله سبحانه وتعالى الرسل السابقين على سيدنا محمد ﷺ كل رسول إلى مجتمع معين أو قوم بعينهم فيقول عن نوح عليه السلام : « إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك »(١) ويقول عن هود عليه السلام : « واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالاحقاف »(٢) وعن ابراهيم عليه السلام : « وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه »(٣) وعن لوط عليه السلام : « ولوطا إذ قال لقومه إنكم لتأتون الفاحشة »(٤) وعن موسى عليه السلام « وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم »(٥) وعن عيسى عليه السلام: « ورسولا إلى بنى إسرائيل إنى قد جئتكم بآية من ربكم »(٦) وتحدث القرآن فى مجالات أخرى عن قوم نوح وقوم صالح وقوم لوط وقوم إبراهيم وقوم موسى .

والجديد فى رسالة سيدنا محمد — عليه الصلام والسلام — أنها تجاوزت قومه إلى البشر جمعاء ، فلم تقف عند حدود القوم الذين بعث فيهم ، ولم تقتصر على المدينة التى بعث فيها وهى (أم القرى وما حولها) ولكنها كانت منذ بدايتها رسالة للبشرية كافة ، فجاءت لكل مكان على وجه الأرض ، وجاءت لكل زمان حتى تقوم الساعة .

وقد قرر القرآن الكريم أول نزوله بمكة عالمية الرسالة المحمدية ، فالقرآن

---

(١) نوح : ١ .
(٢) الأحقاف : ٢١ .
(٣) العنكبوت : ١٦ .
(٤) العنكبوت : ٢٨ .
(٥) ابراهيم : ٥ .
(٦) آل عمران : ٤٩ .

جاء ذكراً للعالمين ومحمد - ﷺ - جاء مبعوثا إلى الناس كافة . قال تعالى : « إن هو إلا ذكر للعالمين »[1] . وقال تعالى : « وما هو بقول شيطان رجيم فأين تذهبون إن هو إلا ذكر للعالمين »[2] . والله تعالى يأمر نبيه - عليه الصلاة والسلام - أن يعلن هذه العالمية صراحة ، وأن يقول للناس أجمعين أنه رسول الله إليهم جميعا ، وذلك في سورة الأعراف وهي مكية أيضاً : « قل يأيها الناس انى رسول الله إليكم جميعا »[3] .

والقرآن ليس إنذاراً للعرب وحدهم وإنما هو إنذار للعالمين ، وإلى كل إنسان على وجه الأرض في كل زمان ومكان ، يقول الله تعالى في سورة الفرقان وهي مكية « تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا »[4] . وفي سورة سبأ وهي مكية أيضا : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا »[5] .

لقد تم تطبيق عالمية الدعوة في عهد رسول الله ﷺ حين استقر به المقام في المدينة المنورة بعد الهجرة إليها فأرسل كتباً إلى جميع ملوك العالم المعروفين في ذلك الوقت تقريباً - ليدعوهم إلى الإسلام ، فأرسل إلى كسرى ملك فارس ، وهرقل ملك الروم ، والمقوقس ملك مصر ، والنجاشي ملك الحبشة ، وغيرهم[6] مما يمكن أن ننظر إليه على أنه أول إعلام دولى منظم في تاريخ البشرية .

---

(١) ص : ٨٧ .
(٢) التكوير ٢٥ - ٢٧ .
(٣) الاعراف : ١٥٨ .
(٤) الفرقان : ١ .
(٥) سبأ : ٢٨ .
(٦) عبد الغفار عزيز : الدعوة الإسلامية ، الشركة المصرية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٢٧ وما بعدها .

إن إعجاز القرآن يبدو فى أن له عطاءاً متجدداً فى كل عصر من العصور، وما نستطيع أن ندركه الآن أكثر من أى عصر مضى هو التناسب بين قومية الرسالة الإلهية أو عالميتها وبين وسائل الاعلام المستخدمة فى تبليغ هذه الرسالة. كما نستطيع أن ندرك ظروفاً قد تهيأت لنشر الإسلام اليوم على المستوى العالمي لم تكن قد تهيأت فى أى عصر من العصور السابقة، وندرك بصورة أوضح الحكمة الإلهية فى عالمية وخاتمية الرسالة المحمدية.

الإعجاز وتوفر وسائل الاعلام :

إن الله يرينا آياته فى الآفاق وفى أنفسنا حتى تبين لنا أنه الحق، وحين نتدبر القرآن وفى أذهاننا وسائل الاعلام المستخدمة فى العصور القديمة والعصر الحديث يتبين لنا إعجاز القرآن فى ناحيتين بقدر ما يفتح الله علينا به :

الأول : إن الله الذى خلق الكون قد سبق فى علمه أن المجتمعات التى كانت منعزلة ولا اتصال بينها فى الزمن القديم ستصبح متصلة فى عالم واحد متصل فى العصر الحديث بفعل الثورة الهائلة فى الطباعة ووسائل الاتصال والانتقال، ومن ثم فإن من رحمة الله بعباده أن يرسل إلى كل قوم رسولا فى العالم القديم ثم تجىء رسالة سيدنا محمد ﷺ رحمة لكل العالمين.

والثانية : ان المجتمعات القديمة لأنها كانت منعزلة ومتباعدة، كان لكل منها نوع من الآفات والانحرافات يختلف عن النوع الآخر الموجود فى مجتمع آخر، وكان كل رسول يأتى لعلاج هذه الآفة أو هذا الانحراف الموجود فى مجتمعه ليرده إلى منهج الله تعالى، وعالم اليوم الذى اتصلت أجزاؤه بتقدم وسائل الإعلام والتبادل الثقافى والسفر والهجرة وغيرها قد توحدت أدواؤه وآفاته فجاء القرآن الكريم لعلاج آفات العالم كله ولعلاج أدوائه كلها : يقول الله تعالى : « يأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور

وهدى ورحمة للمؤمنين »[1] . ويقول سبحانه : « وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين[2] ويقول تعالى : « قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء »[3] .

إن وسائل الاتصال وأساليبه تختلف من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر فإذا استطعنا وسائل الإتصال المستخدمة فى نشر د ن الله ستطعنا أن ننتفع بالوسائل المتاحة فى الدعوة إلى الإسلام على مستوى العالم كله .

ولنبدأ بسؤال : ما هو الاتصال ؟

الاتصال : Communication هو الفعل الذى يتضمن نقل أو إرسال إشارة أو رمز منطوقاً أو مكتوباً أو مصوراً من مصدر معين إلى جمهور معين عن طريق وسيلة أو أكثر من الوسائل الإتصالية التى تعمل كقنوات للتوصيل وذلك للتأثير فى رأى أو فعل أو جمهور أو مجموعة من الجماهير » .

أما الوظائف التى يؤديها الاتصال فى أى مجتمع سواء كان المجتمع صغيراً أو كبيراً .. بدائياً أو متحضراً ، مؤسسة صغيرة أو دولة كبيرة أو العالم بأسره لا تخرج وظائف الاتصال هذه عن خمس وظائف يؤديها الاتصال فى المجتمع وهى :

١ ـ الاعلام أو نشر الأخبار .

٢ ـ التعليق على الاختبار أو التوجيه ونشر الرأى .

٣ ـ التسلية والامتاع .

٤ ـ التسويق والإعلان .

٥ ـ التنشئة الاجتماعية أو نقل خبرات الأجيال من جيل إلى جيل .

---

(١) يونس : ٥٧ . (٢) الإسراء ٨٢ .

(٣) فصلت : ٤٤ .

فكيف يتم تحقيق هذه الوظائف فى المجتمعات البدائيـة وفى المجتمعات المتحضرة وفي المجتمعات الصغيرة وفى المجتمعات الكبيرة وفى المجتمعات المتخلفة وفى المجتمعات المتقدمة ؟

إن للاتصال عدة أسـاليب تختلف باختلاف حجم المجتمعات ودرجة نموها والحاجة إلى نوع الأسلوب نفسه .

فهناك الاتصال الشخصى ويكون بين شخص وآخر .

وهناك الاتصال الجمعى ويكون بين شخص ومجموعة أشخاص أو بين مجموعة أشخاص بعضهم والبعض الآخر .

وهناك الاتصال الجماهيرى ويكون بين المصدر وجماهير غفيرة تصل إلى الملايين ، وهو الذى تستخدم فيه وسـائل الاتصال الجماهيرى الحديثة كالصحافة والإذاعة والتليفزيون كما تستخدم وكالات الأنباء ، وتستخدم الأقمار الصناعية لدعم الإرســال « التليفزيونى » وتوسيع مداه . وهناك الإتصال الثقافى بين المجتمعات بعضها ببعض بأساليب متعددة ، ومعقدة يكون لها تأثيرات حضارية واضحة .

ولنضرب مثلا بوظيفة من الوظائف الخمس للاتصال وهى نشر الأخبار ففى مجتمع قرية أو قبيلة نجد أن الأفراد يعرفون الأخبار والخاصة بمجتمعهم الصغير بوسيلة الاتصال الشخصى بين بعضهم والبعض الآخر .

وفى المجتمع مدينة كبيرة نسبياً قد يستخدم المنادى أو لصق المنشورات فى الشوارع أو سيارة تطوف بمكبر صوت .

وعلى مستوى الدولة كلها تستخدم الصحف القومية والإذاعة المسموعة والمرئية وعلى مستوى العالم كله في الوقت الحاضر تستخدم الإذاعة التى تتجاوز حدود الدول ، ووكالات الأنباء ، والأقمار الصناعية التى تمكن « التليفزيون»

من مد إرساله إلى مسافات شاسعة ونقل الأخبار من أماكن حدوثها مباشرة إلى أي مكان في العالم .

فإذا نظرنا إلى الوسائل والأساليب الاتصالية التي كانت موجودة في العالم في العصور القديمة .

وقبل رسالة محمد ﷺ وجدنا تناسباً بين قومية الرسالة و (إمكانية الإتصال) وحينئذ قضت رحمة الله ألا تخلو أمة من أمم الأرض من رسالة يؤديها رسول من عند الله مبشراً ونذيرا[1] ، قال تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير »[2] .

إن التقدم المذهل الذى حدث فى وسائل الإتصال الجماهيري ـ فى العصر الحاضر قد جعل العالم ـ كما يقول بعض الباحثين ـ (قرية إتصالية) وأصبح فى الإمكان معرفة الأخبار فى جميع أنحاء العالم لحظة وقوعها ، بل أمكن رؤيتها على « شاشات التليفزيون » فى جميع أنحاء العالم حيث تنقل إليها عبر الأقمار الصناعية .

كما أن وسائل الاتصال الثقافى أو الحضارى فى العصر الحديث ـ قد وفرت للإعلام الإسلامى لتحقيق عالمية الدعوى الإسلامية ظروفاً مواتية لم تكن تخطر على بال البشر حين فرض على الأمة الإسلامية تبليغ دعوة الإسلام إلى العالم منذ نزول الوحى على سيدنا محمد ﷺ .

ومن وسائل الاتصال الثقافى هذه تبادل الكتب التى تصدر بلغات مختلفة والهجرة والسفر والسياحة والترجمة ، وتبادل الوفود والبعثات

---

(١) سامى عبد العزيز الكومى : ماذا قدمنا للاعلام الإسلامى ، مجلة الازهر ، القاهرة ـ صفر سنة ١٤٠٤ هـ ـ نوفمبر ١٩٨٣ م ص ٢٤٢ .

(٢) فاطر : ٢٤ .

والإذاعات الموجهة والتجارة والمؤتمرات ونخص بالذكر هنا الحج - المؤتمر الإسلامي الأعظم - الذي يأتي إليه الناس من كل مكان على وجه الأرض ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات .

لقد وفر هذا كله للدعوة الإسلامية إمكانات لم تكن متوفرة في أي عصر من العصور ، فالنهضة العلمية وانتشار وسائل الطبع والاتصال قد منحت إمكانات لا حدود لها للقيام بالدعوة .

وهذه الإمكانات توفر التخطيط للدعوة على نطاق عالمي من أي مكان من الأرض أن وسائل الاعلام الحديثة قد أخرجت الدعوة من اطارها المحلى والاقليمى المحدد إلى آفاق عالمية رحبة[1] .

التوحيد منبع الاعلام وطريقة :

نزل القرآن بعقيدة التوحيد لله واتباع منهجه ، وأحدثت عقيدة التوحيد أثرها في الفكر الإنسانى والحضارة الإنسانية وظل هذا الاثر يفعل فعله في الدنيا حتى مهد الطريق في عصرنا الحاضر لنشر الإسلام على المستوى العالمى ، فلنتتبع هذه الآثار من بدايتها حتى نصل إلى دورها الاعلامى في عصرنا هذا من أجل سيادة منهج الله على الأرض .

لقد أشرنا فيما سبق إلى وسائل الاتصال الحضارى التى تأخذ بها كل حضارة عن سابقتها وتعطى للاحقتها ، وكان للحضارة الإسلامية دورها البارز في هذا المجال .

لقد حفظت الحضارة الإسلامية تراث الإنسانية وزادت عليه ونقلته إلى

---

(١) وحيد الدين خان : إمكانات جديدة للدعوة - ط المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٣٦٨ هـ ١٩٧٨ م ص ٣٢ ؟

ما تلاها من حضارات[1] ، وفى خلال قرنين من الزمان نقل إلى العربية كل ما خلفه الاغريق من التراث العلمى على التقريب ، وأصبحت بغداد والقاهرة والقيروان وقرطبة مراكز لامعة لدراسة العلم وتعليمه ، وأخذت المعرفة بهذه الثقافة الاغريقية والعربية تتسرب إلى أوربا الغربية فى أواخر القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر للميلاديين عن طريق صقلية إلى إيطاليا وعن طريق أسبانيا الإسلامية إلى أسبانيا المسيحية ثم فرنسا ، وتسابق الرجال من ذوى العقول اليقظة إلى بلارمة وطليطلة لتعلم اللغة العربية وتعلم العلوم العربية ، وقضى بعض الطلاب سنين عديدة فى أسبانيا ثم قضوا أعمارهم كلها فى هذا العمل المقصور على ترجمة الكتب العلمية العربية إلى اللغة اللاتينية[2] .

ولم ينتصف القرن الثالث عشر حتى ظهرت مجموعة هذه المعارف فى سفر ضخم من تصنيف فسنت اوف بوفيس سماه مرآه الطبيعة وضمنه كل ما وسعته للمعرفة البشرية حتى ذلك الجيل من طب وظواهر كونية وفلك ، وجغرافية ، وظواهر جوية ، وكلام عن طبقات الأرض والمعادن والنبات والاحياء والتشريح .

« على أن الجانب المهم من أثر هذه الموسوعات الثقافية فى أوربا لا يتوقف على تعديد المعلومات : كم « معلومة » بلغت وكم معلومة أخذها العرب أو أخذها منهم الأوربيون وإنما المهم أن الأوربيين تناولوا مشعل العلم من أيدى العرب فاستضاءوا به بعد ظلمة وبلغوا به ما بلغوه[3] .

---

(١) عباس محمود العقاد - أثر العرب الاوروبية - دار المعارف . الطبعة الثامنة القاهرة ١٩٧٣ ص ٣٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٧ .

على أن أهم ما أعطته الحضارة الإسلامية للبشرية هو عقيدة التوحيد الخالص لله سبحانه وتعالى ، ونبذ الشرك نهائياً من طريقها ، وكان لذلك آثار أعطت للإعلام الإسلامي الداعي إلى منهج الله ميزات في عصرنا هذا لم تتوفر له في أي عصر من العصور السابقة .

يصف القرآن الكريم الشرك بأنه الظلم العظيم في قوله تعالى في سورة لقمان « يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم »(١) . أما التوحيد فيطلق عليه كتاب الله تعالى أنه هو الحق : « ذلك بأن الله هو الحق وأن مايدعون من دونه هو الباطل »(٢) فالقرآن هو كتاب الله الداعي إلى التوحيد ونبذا الشرك ، وانتشار هذه العقيدة في ضمير الإنسانية هيأ بدوره ظروفاً وإمكانات لنشر الإسلام ومنهجه في العصر الحديث لم تكن متوفرة في أي عصر من العصور وظهر ذلك فيما يلي :

١ — الفكر العلمي إزاء ظواهر الكون : لقد تمكن محمد صلى الله عليه وسلم من نبذ الشرك نهائياً وأحل محله التوحيد ، وكان من نتائج هذه الثورة الفكرية أن انتهى تقديس الظواهر الكونية لأول مرة في تاريخ البشرية وانفتح أمامها درب تسخير الكون للإنسان وهو ما يسمى الآن بالعلوم الحديثة .

وقد تناول الباحث الاسلامي وحيد الدين خان(٣) هذه القضية فأثار سؤالا يوجهه مؤرخو الحضارة الحديثة وهو لماذا تأخر الانسان في استغلال الموارد الطبيعية بالرغم من توفر العقل لدى البشر منذ القدم ؟ إن الإنسان يسكن الأرض منذ مئات الألوف من السنين ، ولكن موارد الطبيعة لم تستغل

---

(١) لقمان ١٣ . (٢) الحج ٦٢ .

(٣) وحيد الدين خان ، امكانات جديدة للدعوة ، مرجع سابق ص ٩ .

بالأسلوب الحديث إلا منذ بضع مئات من السنين ، ونقل وحيد الدين خان عن المؤرخ توينبي قوله : إن الإنسان القديم كان ينظر إلى الأرض كآلهة ومعبودة ، وكانت كل مظاهر الطبيعة على الأرض وحولها آلهة لدى الإنسان القديم المشرك ، ولم يكن الإنسان القديم قادراً على تسخير موارد الطبيعة لخدمة البشرية وهو يعانى من هذه الحالة النفسية ، وعقيدة التوحيد هى التى قضت على الاعتقاد بألوهية الأرض ومظاهر الطبيعة وأوضحت للإنسان أن كل شىء من مخلوقات الله ، وبذلك توفرت الحالة النفسية التى تسمح للإنسان بتسخير الطبيعة واستغلالها .

وأول من فطن إلى إمكانات تسخير الطبيعة هم العرب الذين غير الإسلام شاكلتهم الفكرية ، وكان من نتائج فكرة التوحيد أن أصبحت العقلية العلمية المدققة والباحثة عن أسرار الطبيعة تهيمن على علماء العرب ، الأمر الذى أدى إلى بروز حضارة عظيمة ، وأخذت آثار هذه الحضارة تصل إلى أوربا عبر إيطاليا فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وأصبحت الأندلس وصقلية من مراكز هذه النهضة الحضارية[1] .

وحين عرف الانسان أن ظواهر الكون مخلوقة ومسخرة لنفعه أخذ يحاول التوصل إلى حقائقها وأسرارها ، وفى القرآن الكريم فيض من الآيات التى تحث الإنسان على تأمل هذه الظواهر ودارستها ، وتسخيرها لنفعه ، وحينئذ بدأت حقائق الطبيعة وأسرارها تتكشف أمام الإنسان وبدأت آلاء الله وآياته التى تشهد بوجوده وعظمته تظهر للإنسان واحدة بعد أخرى حتى وصل الأمر فى القرن العشرين إلى تحقق النبوءة التى جاءت فى القرآن

---

(١) وحيد الدين خان ـ مرجع سابق ص ١٠ .

الكريم : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »[١] .

إن هذه النبوءة القرآنية قد تحققت اليوم على أعظم نطاق لدرجة أن الأشياء التى كان الإنسان يؤمن بها بالغيب فى الماضى قد أصبحت مشهودة وحقائق واقعة .

إن الانسان كان يظن أن الطبيعة تتكون من مجموعة وقائع بسيطة غير معقدة ، ولكننا نعرف اليوم أن الطبيعة تقوم على قوانين غاية فى التعقيد والحكمة المتناهية . إن نظام الطبيعة يسير على أسس متناهية الأحكام لدرجة لا يمكن تفسير هذه الأسس بدون الاعتراف والايمان بمهندس عظيم وضع هذه الأسس والقوانين بمنتهى الدقة[٢] .

٢ — حرية العقيدة وإبداء الرأى وأثرها الاعلامى :

القرآن الكريم هو كتاب الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم إلى الناس كافة فى كل مكان على وجه الأرض ، ولكل الأجيال فى كل العصور حتى تقوم الساعة ، وهو معجزة الرسول الباقية المتجددة المتجهة إلى البشرية فى مرحلة نضجها العقلي . والتى لا تنتهى بانتهاء عهدها كما انتهت معجزات الرسل السابقين — عليهم السلام — ، وهو يدعو جميع الناس إلى توحيد الله واتباع منهجه فى الحياة وكتاب يتجه إلى مجتمع بهذه الضخامة يشمل كل البشر فى كل العصور لامجال فيه للإكراه فى العقيدة أو للعنف الذى يؤدى إلى الصراع ، ولكن إقناع واقتناع وحكمة وموعظة حسنة . يقول الله تعالى : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى »[٣] .

---

(١) فصلت ٥٣ .
(٢) وحيد الدين خان : مرجع سابق ص ٢٢ .
(٣) البقرة ٢٥٦ .

ويخاطب الله تعالى نبيه بقوله: « أفأنت تكره الناس حتى يكونون مؤمنين »[1]؟ والسبيل الوحيد للإقناع والاقتناع هو سبيل الحوار والتسامح: « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »[2].

والإنسان وحده دون خلق الله جميعا هو الذي شرفه الله بحرية الاختيار لينسجم مع قوانين الله وفطرته إن أراد أو يشذ عنها إن شاء: « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »[3]. وهذه الحرية التي اختص الله بها الإنسان نابعة من مسئولية الأمانة التي يحملها الإنسان باختياره الحر كما جاء في القرآن الكريم: « إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا »[4].

ولذلك اعترف الإسلام لأصحاب الديانات من قبله بوجودهم المستقل في إطار نظامه وخاطب المسلمين بقوله: « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون »[5].

لقد كان من أثر ذلك ومن أثر ثورة التوحيد التي جاء بها القرآن الكريم أن تأليه البشر وتقديسهم قد انتهى عهده نهائيا من على وجه الأرض، وأصبحت حرية الرأي مبدأ معترفا به في معظم دول العالم، فكما كان النظام المشرك يعتبر كل شيء مضيء وبراق معبودا، كان يعتبر البشر البارزين كالملوك ورجال الكهنوت الديني أيضا من الآلهة أو من أولاد الالهة أو من المرتبطين

---

(١) يونس ٩٩ .
(٢) النحل ١٢٥ .
(٣) الكهف ٢٦ .
(٤) الأحزاب ٧٢ .
(٥) العنكبوت ٤٦ .

بهم بعلاقات خاصة لا تتوافر للعامة من الناس ، وهكذا كان كل إنسان يتمتع بخواص غير عادية يحصل فى النظام المشرك على أهمية غير عادية ، وبعد تحطيم النظام المشرك وغلبة التوحيد نهائيا بسبب الرسالة الإسلامية قضى على العقلية البشرية التى كانت تربط عظمة البشر بمعتقدات فوق الطبيعة ، وأصبح كل البشر متساوين أمام الخالق وانعدم الأساس الخرافى الذى كان يميز بين إنسان وآخر . « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم . إن الله عليم خبير »[1] .

إن نظام التوحيد قد جرد الإنسان من خرافة الشرف فوق الطبيعى الذى يميزه عن غيره من الناس ومن الشرف الموروث ومن أى امتياز لا يقوم على عمله وسلوكه الذاتى . إن الثورة التى فجرها رسول الإسلام ﷺ على أساس فكرة التوحيد رسخت عظمة الإله الخالق فى النفوس وأكدت تساوى كل البشر أمامه ، فحطمت النظام المشرك وبدأت البشرية تسير على درب جديد ، وتغيرت عقائد البشر ، واختفى النظام الكهنوتى والملكى القديم تحت أنقاض هذا الحطام ، واندثرت الامبراطوريات التى كانت تتحكم فى رقاب الناس باستغلال المفاهيم المشتركة ، وهكذا بدأ التغيير الذى فتح عصرا جديدا فى تاريخ البشرية[2] .

لقد اعترف بذلك الباحثون من غير المسلمين ، يقول الدكتور هيرالال تشوبرا (الأستاذ بجامعة كالكوتا) فى مقالة له : « إن التاريخ الحديث يقول: إن مبادىء الحرية والمساواة والأخوة نتاج لثورة الفرنسية ، ولكن أول من أعلن هذه المبادىء هو نبى الإسلام قبل أربعة عشر قرنا »[3] .

---

(١) الحجرات ١٣ .

(٢) وحيد الدين خان : مرجع سابق ص ١٢ .

(٣) Illustrated weekly of India (Bombay) April 15, 1973

لقد كان لثورة التوحيد التي جاء بها رسول الإسلام ﷺ آثار بعيدة المدى في المجالات الدنيوية ، ومن أهم هذه الآثار نهاية الأحوال والظروف التي كانت تقف حجر عثرة أمام نشر الإسلام بين العالميين ، إن الدعوة قد أصبحت الآن أمرا سهلا بينما كان دعاة العصور الماضية يواجهون تحديات جسيمة مثل التهديد الذي واجه به فرعون الذين آمنوا بدعوة موسى عليه السلام : « لأقطعن أيديكم وأصلبكم من خلاف ولأصلبنكم أجمعين »[1] .

إن هذه الثورة حطمت البنيان الفكري الذي أضفى على الأساطير والأوهام مكانة علمية ، فظهرت للإنسان آيات الله الكامنة في الكون، ولذلك لم تعد المعجزات المادية ضرورة للدعوة إلى الله وأمكن التدليل والبرهان — في الدعوة — بالعلوم نفسها التي توصل إليها الإنسان .

إن هذا التحول في مجرى التاريخ ـ والذي بدأ في القرن السابع الميلادي مع بعثة رسول الله ﷺ ظل يعمل عمله في هدوء ثم وصل إلى أوربا مؤثرا في حضارتها الحديثة حتى بلغ منتهاه في عالمنا الحاضر ، وأصبحت كل أنواع التأييد اللازمة لنشر نور الإسلام على كوكبنا متاحة في العلوم التي توصل إليها الإنسان .

وكذلك فإن الثورات الإجتماعية والتشريعية مكنتنا اليوم من أن نقوم للدعوة إلى الإسلام جهارا دون أن نخاف من الفراعنة والنماردة . وحقائق الكون لا تدحض أساطير الأديان الأخرى فحسب بل هي تؤكد على حقيقة الدين الحق أيضا .

الأسلوب المعجز والتاريخ الموثق :

نتناول في هذا الموضوع ثلاث أفكار تتصل بالإعجاز القرآني وتعتبر

(١) الشعراء ٤٩ :

فى الوقت نفسه من الأسس الفكرية الإعلام الإسلامى والتى يضعها رجل الإعلام الإسلامى فى اعتباره عند توجهه إلى عالم اليوم وهذه الأفكار هى : إن الله تعالى قد تكفل بحفظ القرآن فظل وسيظل - بحفظ الله له - دون أدنى تحريف ، والثانية هى اللغة البسيطة السهلة النافذة إلى أعماق الطبيعة والفطرة البشرية كما خلقها الله ، والثالثة أن الإسلام قد جاء وظل فى ظل علم التاريخ الموثق ، ولا يعتمد - كما فى الأديان السابقة - على كثير من الأساطير غير الثابتة من الناحية التاريخية .

ويأتى حفظ الله تعالى للقرآن من اختلاف معجزة القرآن عن معجزات الرسل السابقين على سيدنا محمد ﷺ ، فكل رسول كانت له معجزة وكتاب منهج ، معجزة موسى العصا ومنهجه التوراة ، ومعجزة عيسى الطب ومنهجه الانجيل ، ولكن سيدنا محمد ﷺ معجزته هى عين منهجه ، ليظل المنهج محروسا بالمعجزة وتظل المعجزة محروسة بالمنهج ، ومن هنا كانت الكتب السابقة للقرآن داخلة فى نطاق التكليف بمعنى أن الله تعالى يكلف عباده بالمحافظة على هذه الكتب ولكنهم لم يستطيعوا ، فقد نسوا حظا مما ذكروا به ، ومالم ينسوه حرفوه ولووا ألسنتهم به ، ومالم يلووا ألسنتهم به زادوا عليه وجاءوا بأشياء من عندهم وقالوا إنها من عند الله ليشتروا بها ثمنا قليلا ، إذن فعندما كلف الله سبحانه وتعالى عباده أن يحافظوا على الكتب السابقة أدخلوا فيها هوى النفس واخضعوها للتحريف ، لكن عندما أنزل الله سبحانه القرآن قال : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »[1] وذلك لأن القرآن معجزة باقية وينبغى أن يبقى بنصه وإلا ضاع الإعجاز وهنا نجد أن القرآن محفوظ بعناية الله حتى لو ضعف العمل به أو قل عند البشر ، لأن الحفظ من الله

---

(١) الحجر ٩ .

والعمل من الإنسان وحفظ الله لا يعتريه النقصان ، ولكن عمل البشر يعتريه النقصان[١] .

والنقطة الثانية تتصل بأسلوب القرآن وبيانه المعجز الذى يخاطب الطبيعة والفطرة البشرية مباشرة فيسهل وصوله إليها[٢] ، كقوله تعالى: «أفى الله شك فاطر السموات والأرض» (إبراهيم ـ ١٠) .

والإنسان المثقف القديم لم يكن يألف اللغة البسيطة فكان يتأثر بلغة السحر والطلاسم أو بالفلسفة والمنطق السفسطائى ، لذلك لجأ بعض الصوفية إلى اليوجا والإشراق ، بينما لجأ المتكلمون إلى الفلسفة اليونانية ، وقام القصاص بتأليف عدد كبير من القصص الغربية فاوجدوا قصصا وأساطير إسلامية على نمط ألف ليلة وليلة .

ولكن الوضع قد تغير اليوم بعد الثورة العلمية فأصبح الأسلوب المقبول هو الذى استخدمه القرآن قبل أربعة عشر قرنا ، وهذا نصر من الله عظيم لنشر نور الإسلام على الوجود ، وليس لنا الآن أن نضيع وقتنا فى البهلوانيات الروحانية ، ولا أن نبرع فى فن القصة والتفلسف ، فيمكننا اليوم أن نضع تعاليم القرآن أمام الناس بالأسلوب الفطرى نفسه الذى نزلت به ، ولو قمنا بترجمة القرآن الكريم وكتب عن السيرة والسنة وحياة الصحابة بهذه اللغة البسيطة والأسلوب الواقعى بلغات العالم المختلفة لأقمنا الحجة على شعوب الأرض[٣] .

---

(١) محمد متولى الشعراوى : معجزة القرآن ، كتاب اليوم القاهرة يونية سنة ١٩٨١ ص ٢٩ .

(٢) ١٠ .

(٣) وحيد الدين خان : مرجع سابق ص ٣١ .

والنقطة الثالثة تتعلق بالتوثيق التاريخي للإسلام ، فلم يكن الإنسان القديم يميز بين القصة الأسطورية وبين الوقائع التاريخية ، فكان الناس يؤمنون بالأساطير الوهمية كإيمانهم بالحقائق التاريخية ، ولكن الفكر العلمي استدعى تلقائيا فهم حقائق البشرية من منظور علم التاريخ الحديث ومناهجه ، وتبين من اخضاع الأديان السابقة على الإسلام لمعايير هذه المناهج أن كثيرا منها وصل إلينا غير دقيق وغير موثوق به تاريخيا ، أما جميع مكونات الإسلام فهي ثابتة طبقا للمعايير التاريخية الحديثة فالإسلام حقيقة تاريخية واقعة بكل معاني الكلمة .

إن إنسان القرن العشرين لا يعير اهتماما للأشياء والأفكار التي لا تثبت أمام المعايير العلمية ، وهذا المناخ الجديد قد هيأ فرصة كبرى لقبول الناس الإسلام على مستوى لم يسبق له مثيل[1] .

التجاوب مع اتجاه العالم إلى الإسلام :

لقد سبق أن ذكرنا أن الإسلام جاء لكل العالم ولكل المجتمعات علاجا لآفاتها وشفاء لها من عللها وأدوائها ، ولقد بدأت ظواهر كثيرة تشير إلى اتجاه العالم إلى الإسلام بعد أن يئس من أن يجد في حضارة الغرب تحقيق إنسانيته المنشودة فما معنى هذا القول وكيف يتجاوب المسلمون بإعلام قوى وكفء ومؤثر لاتجاه العالم إلى الإسلام ؟ متخذين من نور القرآن ما يهتدون به في هذا السبيل .

إن المتأمل في الوضع الحضاري الراهن يرى أن مانشاهده اليوم من تقدم هو تقدم يطور جانب الإنسان المادي ، ويغفل - إن لم يحطم - جانب الإنسان المعنوي والروحي وهو تقدم - للحضارة الغربية - لا رجعة فيه يقود

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦ ، ٢٧ .

إلى طريق مسدود ويعطل قوانين التطور البشرى السليم . ويحل محله قانون الغاب فى عالم مدجج حتى أسنانه بأسلحة الدمار النووى .

هذه الصورة المظلمة لمستقبل البشرية المأخوذة من واقع تطور حضارة الاستهلاك الراهنة هى السر وراء القلق الذى يسود عالمنا المعاصر ، وهى الدافع لكل حركات التخريب والهدم التى تجتاح مجتمعات الغرب وغيرها وتعبر عن نفسها فى حركات الرفض وفى الإغراق فى الجنس والعنف والمخدرات وغايتها الهروب من الخطر الداهم الذى تهدد به هذه الحضارة العالم بأسره .

ولعل هذا هو السبب الذى جعل كثيرا من المفكرين ـ الأوربيين والعالميين ـ بعد البحث والتفكير الطويلين ـ يقبلون على الإسلام وينصفونه فيسلم منهم من يسلم عن إخلاص ويجهر بإسلامه ومنهم من لايجهر بإسلامه خشية ما يلاقيه من متاعب يتعرض لها من جهات عديدة .

وقد أورد الدكتور عبد الحليم محمود فى كتابه «أوربا والإسلام» قصص عدد كبير من مفكرين وأدباء وعلماء أوربيين وعالميين تقلبوا كثيرا بين أوجه الفكر العالمى والديانات والفلسفات المعاصرة وهداهم تفكيرهم فى النهاية إلى الدين الحق ـ الإسلام[1] .

والإعلام الإسلامى الذى وفر الله له فى عصرنا الحاضر كل الوسائل والظروف والإمكانات عليه أن ينهض بدوره فى نشر الإسلام على العالم وإلا كان المسلمون مفرطين فى جنب الله واستحقوا عقابه ، على هذا الإعلام أن يشرح الإسلام الحق للعالم ويعمل على تصحيح الصورة المشوهة التى رسمها الإعلام الغربى للمسلمين

---

(١) عبد الحليم محمود . أوربا والإسلام ، ط الأهرام التجارية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٣

ولكن هل استطاع الإعلام الإسلامى - رغم ماتوفر له من وسائل ومضمون وفكر - أن يبين للعالم فى عصره الراهن حقيقة الإسلام ، وأن يسهل للباحثين والدارسين والمنقبين هذه الحقيقة ليساعدهم على أن يدخلوا فى دين الله أفواجا.

إن الذى يبعث على العجب والأسى أن صورة الإسلام والمسلمين لدى العالم وخاصة العالم الغربى هى عكس الحقيقة تماما ، إذا اقترنت هذه الصورة لديهم بالتخلف والعنف وعدم التعقل وهى أشياء ما جاء الإسلام إلا للتخلص منها وليحل محلها الإيمان والعمل الصالح والتقوى والحكمة والموعظة الحسنة والتعقل والتدبير .

إن ذلك ما كان ليحدث لو لم يكن الإعلام الغربى منفردا وحده بالساحة العالمية بما يملك من أسلحة تكنولوجية وفنية ومؤسسات دراسية وما يملك أيضا من تعصب لفكره وحضارته .

إن ذلك لم يكن ليحدث - أيضا - لو كان هناك إعلام إسلامى قادر بإمكاناته وكفاءة رجاله أن يشرح الإسلام وحقائقه للعالم وخاصة العالم الغربى الذى أخذ يبحث عن جانب الروح لاحساسه أن جانب البشم المادى قد أدى به إلى طريق مسدود .

إن هذا الجانب الإعلامي يجب أن يواكبه عودة المسلمين إلى دينهم الحق وتمسكهم به ، لقد نقل الدكتور عبد الحليم محمود[1] عن جمال الدين الأفغانى قوله منذ قرن من الزمان : « إن الغربيين يستمدون فكرتهم عن الإسلام من مجرد رؤيتهم للمسلمين ، فإنهم يرون المسلمين متخاذلين ضعفاء مستكينين ، فرقت بينهم الأهواء والشهوات ، وقعدت بهم الصغائر ، وانصرفوا عن عظائم الأمور ، وأصبحوا مستعبدين مستذلين » .

---

(١) [illegible] الحليم محمود : أوربا والإسلام ، مرجع سابق ص ٤٢

ينظر الغربيون إلى المسلمين فى العصر الحاضر وينسون شيئين : ينسون أن المسلمين فى العصر الحاضر غير مستمسكين بالاسلام وتكاد الصلة التى بينهم وبينه تكون مجرد صلة إسمية وينسون عظمة المسلمين وقوتهم أيام كانوا مستمسكين بالاسلام ، وأيام كانت الدنيا لهم .

ولعل المسلمين يعودون إلى دينهم صافيا نقيا ، ويتمسكون به فيكونون مرآة حقيقية يتمثل فيها الإسلام قويا ساميا ، وآداب الاسلام حقيقة كفيلة بأن تجعل من المسلم رجلا قويا مهذبا كريم النفس ، وما حدث للمسلمين لهم إلا لأنهم ابتعدوا عن الاسلام .

وهناك مجال آخر يتصل بمجال الاعلام السابق ، وهو عرض الاسلام ـ وكتب المسلمين أنفسهم ـ التى يعرضون بها الاسلام على العالم ، ودعاتهم المؤهلين لهذه المهمة الجسيمة العارفين بلغات من يدعونهم والقادرين على إقناعهم بالحكمة والموعظة الحسنة ، والقادرين على استخدام وسائل الاتصال المناسبة التى توصل إليها العصر ، فالإسلام اليوم بحاجة إلى عرضه عرضا سهلا ميسرا قويا وبأساليب متنوعة وصور مختلفة حتى نتلافى هذا التقصير الذى نحن فيه .

لقد وفرت لنا المطبعة ووسائل الاعلام الحديثة إمكان تنظيم الدعوة على المستوى العالمي لأول مرة فى التاريخ ، ومناخ حرية الرأى والعقيدة الذى انتزع الاعتراف به فى العصر الحديث مكن الدعاه أن يقوموا بعملهم دون أن يقتلهم الفراعنة والنماردة ، وما فجره الله من ثروات النفط وغيرها فى أرض المسلمين وفر لهم تمويل أية خطة إعلامية لنشر الإسلام على مستوى العالم كله بصورة لم تكن موجودة فى أى عصر من العصور السابقة . وحفظ الله تعالى للقرآن الكريم دون أدنى تحريف فيه ولغته المعجزة فى مخاطبة الطبيعة

البشرية ، والوثائقية التاريخية فى تسجيل مختلف مراحل حضارة الإسلام ، وسبق الاسلام الحرية والاخاء والمساواة التى مازال البعض منا يقول أنها من مبادىء الثورة الفرنسية مع أنها أثر من آثار الاسلام على أوربا ، وخلو الاسلام من التفكير الخرافى وتمشيه مع التفكير العلمى والمنطق السائد فى العالم فى هذا العصر ، كل ذلك أثر من نور القرآن معجزة سيدنا محمد ﷺ على الوجود ، وكل هذه الأشياء تمهد الطريق فى الوقت نفسه لنشر نور القرآن إلى كل مكان فى عالم اليوم .



المسجد وبناء الرأى العام المسلم

دكتور محي الدين عبد الحليم
رئيس قسم الصحافة والاعلام .
جامعة الأزهر

إذا كانت العقائد بصفة عامة والعقائد الدينية بصفه خاصة تلعب دورا متميزا فى تكوين اتجاهات الجماهير وتوجيههم سواء فى مجال الفكر أو الأخلاق ، وتنظم علاقاتهم بسائر الموجودات التى تحيط بهم ليروا كافة المتغيرات التى تكتنف حياتهم من خلال هذا المنظور ، فإن العقيدة الاسلامية بصفة خاصه أساسا للحكم على مختلف الأمور ، وبها تنمو الآراء وتتشكل المواقف وتنشأ الاتجاهات داخل العقول والنفوس ذلك أن عملية تكوين الآراء ما هى إلا محصلة للأفكار والأعراف والمفاهيم التى يتبناها الأفراد والجماعات نحو مختلف المسائل الحيوية التى تؤثر فى حياتهم حيث أن الرأى العام يتكون نتيجة للمعتقدات الأساسية والموروثات التى تضرب بجذورها فى أعماق الجماهير .

والمسجد يعد المجمع الذى تلتقى عنده كل روافد العقيده الاسلامية فيه تتمثل كل مظاهر هذا الدين حيث تمارس فيه العبادات وتقام الشعائر ، وتتجلى داخل جدرانه كل المعانى والقيم التى جاء بها الإسلام على كافة الاصعد وهو بهذا يعد المؤسسة الإعلامية والتربوية المتكاملة والقادره على الاسهام فى تكوين الرأى العام نظرا لما ينفرد به من ميزات معينة ، وعوامل خاصه تبرز مكانته وتمكنه من الاضطلاع بهذا الدور بفاعليه قد لا تستطيع أية

منشأة ... ى أن تنافسه أو تتفوق عليه فى هذا الصدد .

ففيه تقام الصلوات على النحو الذى أراده الله للناس فى هذا المكان وبصوره جماعية مما يعطى أوسع الفرص لتقوية الروابط بين هؤلاء الذين يجتمعون فى اليوم خمس مرات فيتعرفون على الحاضرين ويتفقدون أحوال الغائبين الغائبين ليعود بعضهم بعضا إذا مرض ، ويسأل بعضهم عن بعض إذ أصيب ، ويشيع حيهم ميتهم ، ويقومون بما يجب عليهم من الحقوق ، وهذه الأمور فوق ما فيها من الروابط الروحية تشد الجماهير بعضها إلى بعض ليتدارسوا أمورهم ويطهروا سرائرهم ويوحدوا صفوفهم ويجمعوا آراءهم حول الهدف المشترك الذى يسعون إلى تحقيقه [1] .

ويشهد التاريخ الاسلامى أن المسجد قد أدى دورا بارزا فى حياة الجماهير المسلمة فكان مركزا للاشعاع الروحى والحضارى ، مرتكزا للتقدم المادى وهو المكان الطبيعى والمهيأ للعبادة وإقامة الشعائر وساحة للقضاء ، وجامعة للعلوم ، ومأدبة للفكر والأدب والثقافة فجمع بذلك بين أمور الدين والدنيا .

وقد تخرج فى المسجد قادة هداية ، وصناع حضارة ورواد معرفة ، وانطلقت من ساحته الدعوة الإسلامية لتخطط للناس طريق حياتهم وتخرجهم من عالم الجهالة والبداوة إلى دنيا العلم والمعرفة ، وتضع للجماهير المسلمة الخطط التى تضىء لهم حاضرهم وتنسج مستقبلهم [2] .

---

(١) محمد السيد الوكيل : أسس الدعوة وآداب الدعاة جده . دار المجتمع للنشر والتوزيع : ١٩٨٤ ص ١٥٧ .

(٢) جمعه على الخولى ، فقه الدعوة . القاهرة . المكتبة التوفيقية ١٩٧٦ . ص ٥٧ .

وهكذا تؤكد حقائق التاريخ أن المسجد قد أسهم بشكل فعال في إثراء فكر هذه الجماهير على مر العصور ذلك أنه باستعراض حركة الجماهير المسلمة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، وكذلك باستعراض العصور الإسلامية المختلفة التي تلت هذه الفترة حتى الآن تتضح هذه الحقيقة بشكل جلي، باستثناء حالات الضعف والوهن التي أصابت المسلمين في أحيان كثيرة، وأحدثت انفصاما بين روح المسجد والحياة العامة مما أثر على الرأي العام المسلم تأثيرا سلبيا وأدى بالتالي إلى تخلف المسلمين وانزوائهم وتصنيفهم مع دول العالم الثالث التي تسودها الأمية والجهل والتردي والفقر الاقتصادي والثقافي.

وهكذا نرى أن المساجد كانت قاعدة انطلق منها المسلمون لتحقيق الانتصارات العظمى في الفترات الزاهية من تاريخهم، وفيها وضعت الخطط العسكرية، ومنها تابع المسلمون خلفاءهم وأمراءهم، وتم تنصيب حكامهم، وفي قلاعها تحصنوا ضد أعدائهم بدءا من مسجد قباء أول مسجد في الإسلام والذي أسسه الرسول في أعقاب وصوله إلى المدينة وكذلك المسجد النبوي الذي شهد الأحداث العظام في صناعة الرأي العام ومرورا بالمساجد الأخرى في الأقطار الإسلامية المختلفة ببغداد ودمشق والقاهرة والأندلس وغيرها.

ولذلك تحرص القوى المعادية للإسلام دائما على صرف الجماهير عن المساجد بهدف عزلها عن هذه القاعدة الصلبة التي تزرع القيم والمعاني الاسلامية مستهدفة من وراء ذلك تجريدهم من هذا الزاد الروحي الذي يسهم في تكوين فكرهم وصنع آرائهم.

وبالرجوع إلى فترات الإزدهار أو الانكسار التي عاشتها الأمة الاسلامية سنجد أن المسجد كان يرتبط بهذه الفترات قوة وضعفا صعودا وهبوطا أي

أنه كلما احتل للمسجد مكانته الطبيعية واللائقة فى حياة هذه الأمة يتجه المؤشر الحضارى والفكرى بها إلى الصعود وكلما تعطل للمسجد عن أداء دوره وانصرفت عنه الجماهير اتجه هذا المؤشر إلى الهبوط والانحدار بفكر هذه الجماهير فسقطوا فريسه لتيارات أخرى تفرغ الرأى العام المسلم من محتواه وتوجهه لوجهه التى تبتغيها .

ذلك أن المسجد ليس بمجرد مكان تقام فيه الصلوات وتؤدى فيه الشعائر فقط ولكنه جامعة لصياغة العقول المسلمة .

وفى مصر والعالم الإسلامى كان المسجد أول المنجزات التى كان يبدأ فيها الخلفاء والأمراء من مختلف الدول التى تعاقبت على حكم هذه البلاد اعتبارا من الفاتح الأول عمرو بن العاص إلى أحمد بن طولون وصلاح الدين الأيوبى ومحمد على وغيرهم حيث كانت المساجد تأتى فى طليعة الأعمال التى يبدءون بها حكمهم وينطلقون منها إلى المهام الأخرى العسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية فكانت روح المسجد هى التى تحكم نشاطهم وتحركاتهم وفكرهم

ففى الدولة الطولونية لا يزال المسجد الذى بناه أحمد بن طولون مؤسس هذه الدولة شاهد صدق على أهمية المسجد كمركز أشعاع لتعليم الجماهير وإرشادها وتوجيه الرأى العام فى وقت انعدمت فيه المدارس والمعاهد التعليمية التى ظهرت بعد ذلك[1] .

وفى العصر الفاطمى استهل المعز لدين الله حكمة بإقامة أكبر صرح فى تاريخ الدعوة الاسلامية وهو الجامع الأزهر الذى تطور دوره ليكون جامعا وجامعة ومركزا دوليا للاعلام عن الاسلام .

---

(١) أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد المقريزى : الخطط المقريزية . بيروت . دار احياء العلوم . د.ت . ص ١٨ ، ص ٢١٨ .

وقد نهجت الدولتان الايوبية والمملوكية والعثمانية هذا النهج، وحتى فى عهد الحملة الفرنسية أدرك نابليون بونابرت خطورة الإعلام المسجدى فأستثمره لتحقيق أهدافه الاستعمارية وعرف أن أقصر الطرق إلى قلوب المصريين وعقولهم هو المسجد ورجاله، وتحرص وزارات الأوقاف على الاشراف على المساجد وإدارتها وتعميرها وتزويدها بالأئمة والخطباء لتدبير أعمال الدعوة الإسلامية وتنظيمها وفق الخطط التى تبتغيها .

ولا يقتصر هذا النشاط على مصر وحدها فمساجد الخلفاء الأمويين، والعباسيين وغيرهم كانت ولا تزال تتبوأ مكانة مميزة فى توجيه الجماهير وتربيتهم وتعليمهم واعلامهم بكل ما يهم حاضرهم ومستقبلهم ويذكرهم بأمجاد آبائهم .

وتأتى أهمية المساجد فى تكوين الرأى العام المسلم وتحتل مكانتها فى هذا الصدد إنطلاقا من الحقائق والاعتبارات الآتية :

أولا : أن الاسلام أبرز لها منزلة خاصة ورفع قدر المترددين عليها ودعا إلى الدعوة لله فيها وشدد النكير على من يمنع الناس عنها أو اللغو فيها يؤكد ذلك قول الحق جل وعلا « إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين[1] » .

كما قال جل وعلا عن المساجد :

ـ وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين[2] .

---

(١) سورة التوبة : آية ١٨ . (٢) سورة الأعراف : آية ٢٩ .

ـ يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد .[1]

ـ لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين[2] .

ـ وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا[3] .

ـ ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه[4] .

ـ ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر، أولئك حبطت أعمالهم وفى النار هم خالدون[5].

ـ فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه[6].

وقد رغب رسول الله صلوات الله وسلامه عليه فى بناء المساجد وعمارتها والتردد عليها والتجمع فيها وذلك فى العديد من الأحاديث النبوية ، نذكر منها على سبيل المثال قوله : صلوات الله وسلامه عليه[7].

« من بنى مسجدا يبتغى به وجه الله بنى الله له بيتاً فى الجنة » .

« إذا توضأ أحدكم فى بيته ثم أتى المسجد كان فى صلاة حتى يرجع ، وكل خطوة يخطوها إلى الصلاة صلاة » .

« إن أحب البقاع لى الله المساجد وأبغض البقاع إلى الله الأسواق » .

---

(١) سورة الأعراف : آيه ٣١ .
(٢) « التوبة : « ١٠٨ .
(٣) « الجن : « ١٣ .
(٤) « البقرة : « ١١٤ .
(٥) « التوبة : « ١٧ .
(٦) « « : « ٣٦ .
(٧) شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى . الترغيب والترهيب القاهرة ، دار التراث ١٩٨٠ ص ٣٠ - ٣٢ .

« سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله ، الإمام العادل ، وشاب نشأ فى عبادة الله عز وجل ، ورجل قلبه معلق بالمساجد » .

« إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمـان » .

« إذا توضأ أحدكم فأحسن الوضوء ثم خرج إلى الصلاة ، لم يرفع قدمه اليمنى إلا كتب الله عز وجل له حسنة ، ولم يضع قدمه اليسرى إلا حط الله عز وجل عنه سيئة فليقرب أحدكم أو ليبعد فإن أتى المسجد فصلى فى جماعة غفر له » .

أى أن كثرة الخطى إلى المساجد تعد من أهم العوامل التى يمحو الله بها الخطايا ويرفع بها الدرجات كما أكد ذلك رسول الله ﷺ وقوله :

« من غدا إلى المسجد أو راح أعد الله له فى الجنة نزلا كلما غدا أو راح »[1] .

« بشر المشائين فى الظلام إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة »[2] .

كل هذا يؤكد المكانة الخاصة التى تتبوؤها المساجد فى الدين الإسلامى ، مما يفرض على الجماهير المسلمة احترامها وتقديرها والاعتزاز بكل مايصدر عنها فهى فى بيوت الله التى لا يصدر عنها إلا الحق ، والمناخ الذى يسودها يبعث فى نفوس الجماهير وعقولهم الرضا عن كل أنشطتها والعمل على التعرض الدائم والمنتظم لهـا ، وعدم الخروج عن مفاهيم الجماعة التى يضمها فيشتركون فى نفس الثقافة والفكر والرأى ويأتى ذلك انطلاقا من الحقائق العلمية التى تؤكد أن سلوك الإنسان يتأثر بالجماعة التى ينتمى إليها ، ويكمن تأثير الجماعة على سلوك أفرادها فى درجة الانصياع أو الخضوع لمعاييرها ،

---

(١) أبى يحيى بن شرف النووى : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ص ٤٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٤ .

وكلما كانت درجة الخضوع أو الانصياع كبيرة أدى ذلك إلى توحيد سلوك الأفراد وآرائهم واتجاهاتهم ، وهذا ينطبق بدرجه كبيرة على الجماعة المسجدية .

ثانيا : المسجد مؤسسه إعلامية متكاملة :

تكشف الوقائع والأحداث التى عاشتها الأمة الإسلامية أن المسجد فوق أنه ملتقى الركع السجود فهو مؤسسه إعلامية متكامله تواجه الناس دوما بشعائر الاسلام ونداءه ، وتلح عليهم بذلك كل يوم فتوقظ الوعى الانسانى وتذكر الجماهير دائما بحقيقة الخلق مستهدفه ارساء صرح العقيدة الاسلامية وغرس مبادئها وتعاليمها فى نفوس وعقول الجماهير .

وباستعراض فنون الاتصال المختلفة تبرز الامكانات الإعلامية المتميزة التى تهيء للمسجد أفضل الظروف وتمكن للعمل الاعلامى الاسلامى من التحرك بفاعلية لتحقيق الانجازات التى يصعب تحقيقها عن طريق أى مؤسسة إعلامية أخرى حيث تتضافر وسائل الاتصال المباشر وغير المباشر فى نسيج متكامل داخل المسجد وبين جنباته طبقا للخطط التى تستهدفها الدعوة الإسلامية لجذب الجماهير وإقناعهم وتشكيل آرائهم وفق المنهج الاسلامى وذلك على النحو التالى :

١ — وسائل الاتصال المواجهى أو الاتصال المباشر وتشتمل على :ـ

(أ) الإتصال الشخصى : وهو أقوى وسائل الاتصال تأثيرا وفيه يمارس الأفراد نشاطهم فى المسجد من خلال اللقاءات ـ الفردية التى تحدث دائما بين المسلمين وبعضهم من ـ ناحية وبينهم وبين الإمام أو خطيب المسجد أو الواعظ والمعلم من ناحية أخرى فى صوره لقاءات شخصية قبل وبعد الصلاة للسؤال عن الأمور الدينية الاستفسار عن الأحداث والفتاوي

أو توجيه النصح للغير فى مختلف المسائل وهذا بدروه يسهم فى خلق جسور من علاقات الصداقة والمودة بين مسئول المسجد والمصلين ، وبينهم وبين بعضهم ، ويكتسب الاتصال الشخصى المسجدى مناخا روحيا خاصا يضفى عليه من القداسة ما يجعل تأثيره قويا ودوره فعالا لأن هذا اللون من الاتصال الشخصى ينطلق من الإيمان القوى والرغبه الصادقة فى الأخذ والعطاء بين طرفى الاتصال (المرسل والمستقبل) .

وهذا الاتصال الشخصى أقدر وسائل الاعلام على التأثير والتوجيه وتعديل الآراء ، كما أنه أقدر على العمل فى مجال العقيدة والسلوك ذلك المجال الذى يتطلب المواجهة المباشرة بين المرسل والمستقبل ، ويعطى المتلقى أوسع الفرص للسؤال وتمحيص المعلومات والتأكد منها (١) .

كما تمكن هذه الوسيلة من مواجهة أى عداء أو معارضه للفكره من جانب الشخص الواقع عليه الاتصال ذلك أن مصادر المعلومات الشخصية تتميز بسهولة الاتصال بها وإمكا تصديق ما تحمله أفكار وآراء طالما أن مصدر هذه المعلومات موضع ثقة للمستقبل (٢) .

وهو الوسيلة المتاحة لكل فرد يؤدى عن طريقها واجب الدعوة التى أوجبها الله على كل مسلم ومسلمة نظرا لأن مصادر المعلومات الشخصية تمتاز بسهولة الاتصال بها وإمكان تصديق ما تأتى به نظرا لأن هذه المصادر معروفه لهذه الجماهير وينظر إليها باعتبارها جديرة بالثقة كما أن هذه المصادر قد يكون لها فاعلية فى مواجهة أية معارضة للفكرة أو عدم فهمها واستيعاب

---

(١) محى الدين عبد الحليم : الاعلام الإسلامى وتطبيقاته العلمية . القاهرة . مكتبة الخانجى ١٩٨٤ . ١٩٨٤ ص ١٦٤

(٢) أفريت روجرز : الافكار المستحدثة وكيف تنتشر . ترجمة سامى ناشد . القاهرة . عالم الكتب ١٩٦٢ . ص ١٢٤ .

محتوياتها [1] وبالتالى فهو افضل وسيله للعمل فى حقل الاعلام عن الاسلام .

وقد كان الاتصال الشخصى هو أول خطوات العمل الاعلامى الكبير الذى مارسه رسول الاسلام وحقق به أعظم الانجازات فى مراحل الدعوة المختلفة .

(ب) الاتصال الجمعى : ويتحقق فى المسجد على أوسع نطاق من خلال وسائله المختلفة التى تتمثل فى الندوات والمحاضرات ودروس الوعظ والارشاد التى تتم فى المساجد بصورة منتظمة وغير منتظمة حيث يلتقى أمام المسجد بالجماهير عقب كل صلاة يلقى فيهم كلماته ويحفزهم ويغرس فيهم المفاهيم ـ ويزودهم بالمعلومات التى تعد منطلقا أساسيا لآرائهم العامة .

ويعتمد أئمة المساجد والوعاظ على وسائل الاتصال الجمعى اعتمادا كبيرا باعتبارها ميسورة فى كل وقت ، وتكمن قوة تأثيرها فى المواجهة المباشرة بين المرسل والمستقبل دون وسائط قد تحجز أو تشوش أو تعدل من موضوع الرسالة ، وبما تمكن الامام أو الخطيب من السيطرة على المواقف وتدارك أى خلل ينشأ في فهم الرسالة واستيعابها .

ودروس الوعظ والارشاد والندوات والأحاديث والمحاضرات التى تلقى فى المساجد تعتبر من وسائل الاتصال الجمعية المهمة وقد جرى عرف الوعاظ والأئمة على أن يكون موضوع الدرس آية من كتاب الله عز وجل أو حديث الرسول ﷺ ويبذل فيه جهد كبير لشرح الآية أو الحديث وهذا يتطلب دقة كامله والوقوف عند كل كلمة وحرف ، إلا أنه يتيح الفرصة للتأثير فى المستمعين من خلال العلاقات الروحية والتعارفية والعلمية بين القائم بالاتصال والجماهير.

---

(1) Katz Elih and Lazarsfeld Paul . Paul . Personal Ineluence . Ilfionis , The Eree Press . 1955 P31,37

وتسهم هذه الوسائل فى تشكيل رأى عام جماعى حول القضايا التى تطرح فى هذه الدروس أو الندوات أو المحاضرات الدينية لأن الجماهير هنا تتفق أو توافق على وجهات النظر المختلفة التى تعرض والمزودة بكلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم .

(ج) ينفرد المسجد بوسائل اتصال خاصة تميزه ، ولا تمارس هذه الوسائل نشاطها إلا داخل المسجد ومن أبرز هذه الوسائل .

خطبة الجمعة : تحتل الخطابة بصفة عامة مكان الصدارة فى تشكيل اتجاهات الرأى العام وذلك منذ أقدم العصور ، وقد عنى بها الزعماء والقادة والنقاد وعنى بها الرسول ﷺ منذ وقف على جبل الصفا ليبدأ الطور العلنى للدعوة الاسلامية وحتى خطبة الوداع ، وأصبحت الخطابة تحتل موقعا ممتازا وغدت من شعائر صلاة الجمعة فلا تصح إلا بها .

وإذا تم إعداد خطبة الجمعة إعدادا جيدا ، وتم ترتيب أجزائها ترتيبا سليما ، وتم تدعيمها بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية ، وتم إلقاؤها إلقاء قويا وجذابا فإنها ستتمكن من شد انتباه السامعين وربطهم بها ومتابعة ما تأتى به من أفكار فتشارك الجماهير الخطيب فى انفعالاته وعواطفه لتتولد عنهم أفكارا ومضامين جديدة وتوقظ عواطفهم وعقولهم وتثير اهتمامهم بالقضايا المطروحة (1) .

وتأتى خطبة الجمعة فى مقدمة وسائل الاتصال القادرة على التأثير فى مشاعر الجماهير وإقناعهم بالمفاهيم والمعانى والقيم التى تلعب دورا حيويا فى تشكيل اتجاهات الرأى العام وقد اعتمدت عليها الدعوة الإسلامية منذ انطلاقها فى الصدر الأول للاسلام ، وستظل تؤدى هذا الدور الحيوى

(1) عبد الجليل شلبى : الخطابة وإعداد الخطيب . القاهرة . دار الشروق . ١٩٦١ . ص ٣١ .

باعتبارها فريضة لا يجوز إعفاء أحد المسلمين من حضورها وحسن الاستماع والانصات لها .

وخطبة الجمعة هى أبرز ما يميز الاعلام المسجدى حيث تتجمع الحشود الهائلة من جماهير المسلمين كل أسبوع فى مكان واحد وقلوبها معلقة بهذا الرجل الذى يعتلى منبرا يعلوهم ويزودهم بالمعلومات والآراء المدعومة بكلام الله وأقوال الرسول ، ويظل هكذا ينزع من عقولهم ما يراه لا يتفق مع تعاليم الإسلام ويزرع بدلا منها ما يتفق مع دعوة الاسلام ، وليس للجماهير هنا إلا الانصات والتصديق فلا مجال هنا للاعتراض أو الجدل فى كلام الله وأحاديث النبي ويتم هذا بصورة أسبوعية منتظمة ، فهل تملك أى من وسائل الاتصال الجمعية من هذه الصلاحيات وقوة التأثير فى الجماهير ما تملكه خطبه الجمعه ؟ وهل تملك أى من وسائل الاتصال الالكترونية والجماهيرية الحديثة القدرة على إقناع جمهور يتوافق مع محتوياتها ويسلم بكل مضمونها كما تملك خطبة الجمعة؟ وهنا نرى أن هذه القناة المسجديه تتفوق على كل ما عداها من وسائل أخرى من حيث أنها :

— قادرة على جمع الناس بصوره دورية منتظمة برضاهم وقناعتهم الكاملة .

— قادرة على التأثير فى الجماهير بما لا تتمكن وسيلة أخرى من تحقيق ذلك .

— تمكن القائم بالاتصال من السيطرة على مشاعر الجماهير وتوجيههم وتعديل من مفاهيمهم .

— تمكن القائم بالاتصال من تعديل رسالته وفقا لردود الفعل التى يراها أمامه والتى يستشعرها لدى الجماهير الجالسة أمامه .

وهكذا يتضح لنا أن خطبة الجمعة تأتى فى مقدمة وسائل الاتصال من حيث قوة التأثير ، والأداء الاعلامى المتميز منذ فرضها الله على المسلمين ، وقد استعان بها رسول الله ﷺ فى توجيه الجماهير المسلمة وتربيتها وتكوين فكرها ، كما نهج الخلفاء الراشدون والحكام المسلمون هذا النهج من بعده وظلت خطبة الجمعة تلعب دورها المؤثر بصورة منتظمة ودورية حتى الآن فى الاعلام والتعليم والتربية لاسيما أن الحق جل وعلا قد أفرد لها سوره فى القرآن الكريم تحمل اسمها وحث الجماهير فيها على ضرورة الحرص على الانصات لخطبتها وأداء فريضتها وذلك فى قوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون »[1] .

كما أفرد لها الرسول صلوات الله وسلامه عليه أحاديث ترفع من شأنها وتبارك كل من يلتزم بأدائها وتحث على الحرص عليها والتطهر والتزين لها كما حذر من تركها والتفريط فيها منها قوله[2] :

« خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة : فيه خلق آدم وفيه أدخل الجنة وفيه أخرج منها » .

« من توضأ فأحسن الوضوء ، ثم أتى الجمعة فاستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام » .

« الصلوات الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر » .

إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل » .

---

(١) سورة الجمعة : اية ٩ .

(٢) أبى زكريا يحيى بن شرف النووى ، رياض الصالحين .
المرجع السابق ص ٤٢٦ — ٤٢٦ .

« فيها ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلى يسأل الله شيئا إلا أعطاه إياه » .

« أن من أفضل أيامكم يوم الجمعة » .

« من اغتسل يوم الجمعة ومس من طيب إن كان عنده ولبس من أحسن الثياب ، ثم خرج حتى يأتى المسجد فركع حامدا له ولم يؤذ أحدا ثم انصت حتى يصلى كان كفاره لما بينها وبين الجمعة الأخرى [1] .

كل هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية عن خطبة الجمعة تمنحها مكانة خاصة فى قلوب المسلمين وتمكن لكلماتها من النفاذ إلى عقولهم وقلوبهم وتعطيها قدرة متميزة فى يشكيل اتجاهات الرأى العام المسلم .

ب الأذان :

الأذان فى اللغة هو النداء أى الاعلام بأوقات الصلاة وهو أحد وسائل الاتصال التى يتفرد بها الاعلام الاسلامى فلا يحمل إلا رسالته ، وقد فضل الله المؤذن والمنصت والملبى له ، وما يحمله من كلمات ، يؤكد ذلك ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذا الصدد [1] .

— « المؤذنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة » .

— « لو يعلم الناس ما فى النداء والصف الأول . ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا عليه » .

— إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فإنه من صلى على صلاة صلى الله عليه بها عشرا . . » .

(١) محمد أحمد العدوى ، مفتاح الخطابة والوعظ . بيروت . دار الكتب العلمية . ١٩٦١ ص ١٥٦ .

(٢) أبى زكريا يحيى بن شرف النووى ، رياض الصالحين .
المرجع السابق . ص ٣٩٦ — ٤٠٠ .

ـــ كل هذا يدفع الجماهير المسلمة الواعية إلى ترقب أوقات الأذان والانصات إلى ما يحمله من كلمات وترديدها ومتابعة للمؤذن والانصياع والطاعة لأوامر الحق بهذا الصدد ، فهو يجمعهم فى المسجد قبل الصلاة وأثناءها وبعدها فى مناخ روحى يمكن لأى قضية تطرح من أن تلقى اتفاق هذه الجماهير على رأى واحد بشأنها إقبالا أو نفورا حبا أو كراهية رضا أو غضبا .

وحين ينطلق صوت المؤذن لإعلام الجماهير المحيطه به وتذكيرها بأوقات الصلاة لتلبي الدعوة وقلوبها معلقة تعان الاستجابة لهذا النداء وألسنتها تردد ما يقوله الخطيب وهى مهيأة لتحقيق الهدف المشترك وهو تنفيذ أوامر الله والتجمع فى ساحة المسجد فى أوقات معينة لأداء فريضه الصلاة .

ولم يعد الأذان يقتصر دوره على الاعلام بوقت الصلاة فحسب بل أصبح يساهم فى ترتيب حياة الناس بصفة عامة وتنظيم أعمالهم وأنشطتهم ، فالنهوض من النوم أصبح يرتبط بأذان الفجر ، ووجبة الغذاء غالباً ما تلى أذان الظهر ، واستئناف النشاط المسائى يتلو اذان العصر ، وتجميع الأسرة فى المنزل يلحق بأذان المغرب والركون إلى النوم يتم بعد العشاء .

وهكذا ، فإن الأذان يسهم فى تشكيل الحياة اليومية للجماهير المسلمة ويزرع فيهم عادات إسلامية ويرسخ فى أذهانهم كافة المفاهيم التى يحملها هذا النداء . وتتحقق الأذان هذه المقدرة من خلال اعتماده على عنصر التكرار لتثبيت معان معينة فى أذهان الجماهير ، حيث تتكرر كل عبارة مرتين أو أكثر فى كل صلاة مثل عبارة الله أكبر التى تتكرر أربع مرات كل أذان ، كما يتكرر الأذان كله مرتين فى كل صلاة مرة للإعلان عن وقت الصلاة ومرة للإقامة ويتم كل هذا خمس مرات كل يوم وفى هذا تأكيد للمفاهيم والمعانى التى يحملها الأذان فى قلوب وعقول الجماهير المسلمة وعلى رأسها النداء

الذى يحمل الشهادتين ، وهما بمثابة الركن الأول من أركان هذا الدين ، وكذلك لفت النظر وجذب انتباه المسلمين لهذه المعانى التى تحملها كلمات الآذان .

ويعد الاذان شكلا من أشكال الاتصال الجماهيرى يتسع نطاقه باستخدام مكبرات الصوت ومن أعلى المآذن ، ثم من خلال وسائل الاتصال الجماهيرى كالإذاعة والتليفزيون ، ليتيح الفرصة لأكبر عدد من الناس للتعرض له[1] .

(جـ) الخطب واللقاءات فى المناسبات الإسلامية :

وهذه المناسبات ينفرد بها المسجد أيضاً ، ومن أهمها خطاب الأعياد (عيد الفطر وعيد الأضحى وليلة الإسراء والمعراج وغير ذلك من المناسبات الدينية الأخرى التى لا يجد المسلمون خيراً من المسجد يحتفلون فيه بهذه المناسبات ، وفى هذه المناسبات تتهيأ الظروف لخطباء المساجد لمعالجة القضايا المختلفة التى تهم الجماهير معالجة إسلامية لحفزها على تبنى فكرة معينة أو محاربة فكرة أخرى اقتداء بالسلف الصالح والرواد الأوائل الذين حققوا منجزات بارزة فى الحياة الإسلامية سواء فى المجال العسكرى أو العلمى أو الاعلامى ، وما أكثر هؤلاء الرجال فى التاريخ الإسلامى ، ففى حياة الصحابة والتابعين والعلماء المسلمين والقادة البارزين مادة خصبة يستعين بها دعاة الإسلام لتوجيه الحشود المسلمة الموجودة فى ساحة المسجد .

ففى عيد الأضحى تتناول الخطب واللقاءات مجموعة من المعانى ، يعمل الخطيب على تعريف الجماهير بمدلولاتها ويحثهم على العمل وفق مضمونها فالإيمان بالله والتفكير فى خلقه والتسليم لمشيئته والتصدى لقوى الشرك

---

(١) محى الدين عبدالحليم . الاعلام الإسلامى ، المرجع السابق ص١٦٢ .

والالحاد الذى تمثل فى سلوك نبى الله إبراهيم ، والتضحية فى أسمى صورها التى ترجمها إبنه إسماعيل إلى واقع عملى .

هذه المعانى يستثمرها الخطباء لحث الأبناء على طاعة الآباء ، كما تكشف عن طاعة الآباء لأوامر الله وامتثالهم لحكمه وانصياعهم لقضائه فى أعز ما يملكون وما يحبون ، وفى عيد الفطر تبرز العديد من المواقف والمعانى التى تتمثل فى الإيثار والتراحم والتعاطف والمشاركة فى السراء والضراء ، وتتجلى فرحة المسلمين بيوم الفطر ، وطاعتهم لربهم وصبرهم على تحمل مطالب الجسد ، وفى ليلة الإسراء والمعراج تبرز مواقف الرسول وصلابته وإصراره على إبلاغ قومه بما أنبأه به الله وقهره لعناد الرافضين وحواره معهم بالمنطق والحكمة وتحكيم العقل فى مناقشاته معهم . . وهكذا فى مختلف المناسبات الدينية التى لا تجد فيها الجماهير المسلمة إلا المسجد تجتمع فيه لترى وتسمع وتناقش ، ثم تخرج وهى متفقة أو مجمعة على الآراء التى تفرضها تلك المناسبات والأحداث التى تأخذ شكل مؤتمرات إسلامية تلتقى فيها الجماهير المسلمة تجمعهم أفكار واحدة ، وقلوبهم متجردة لعبادة الله والتسليم لأوامره والعمل وفق منهجه ، فالرأى العام هنا تحكمه أرادة الله فلا جدال ولا نقاش فى أساسيات فرضها على عباده .

ويوجد فى كثير من أقطار العالم الإسلامى مناسبات خاصة تضم حشودا هائلة من المسلمين يتجمعون داخل المساجد وحولها ، وهى بمثابة فرص سانحة يمكن الاستفادة منها فى تهيئة الرأى العام وإعداده وتوجيهه .

ولو تم استثمار هذه المناسبات والتخطيط الإعلامى الصحيح لها لتحققت من خلالها فى فترة وجيزة منجزات يصعب على أى جهاز إعلامى أو زعيم سياسي تحقيقها في سنوات عدة لأن كل كلمة وكل معلومة تلقى سوف تخترق

الإطار الدلالى لهذه الجماهير المضاءة والمهيأة لقبول ما يوجه إليها .

ذلك أن ما يقدم من أفكار ومعلومات فى هذه المناسبات لن يجد عوامل وسيطة تحول دون وصولها، أو تشوش محتوياتها ، فالجمهور المسلم هنا سوف يقوم بتنظيم المدركات التى تتضمنها الرسالة الموجه إليه ويخلع عليها المعانى وفقا لإطاره الدلالى المتسق مع المضمون الذى قامت عليه العقيدة الإسلامية (١) .

ويأتى ذلك انطلاقا من أن العقيدة الدينية تسهم بمعدلات كبيرة فى تشكيل الإطار الدلالى للجماهير فهى تزرع فيهم المثل العليا والقيم الانسانية وتدفعهم إلى تبنى الآراء والمواقف التى تتوافق مع معتقداتهم ، فالناس تشكون الصورة الذهنية لديهم وفقا لما تؤمن به،ذلك أن هذه الصورة الذهنية لها تأثير كبير على التصرفات اليومية لهذه الجماهير .

(د) استطاع المسجد الآن أن يستثمر وسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة لتحقيق أهداف رسالته فيتم نقل ما يدور داخله عبر وسائل الاعلام الالكترونية ، فخطبة الجمعة تنقل عبر موجات الأثير إلى الجماهير فى كل مكان سواء على الصعيد المحلى أو على الصعيد العالمي ، وغدا كل من لم تمكنهم ظروفهم من الانتقال إلى المسجد الاستماع لخطبة الجمعة من خلال أجهزة الاتصالية الاذاعية والتليفزيونية بسبب عجزهم أو مرضهم أو سفرهم أو غير ذلك من الأسباب .

بل غدت أغلبية المساجد فى كل مكان تستعين بمكبرات الصوت لنقل صوت المؤذن أو الخطيب أو المحاضر فى مختلف المناسبات إلى الأعداد الهائلة من الجماهير المحيطة بالمسجد لتمكن هذه الجماهير من التعرض لرسالة المسجد

(١) إبراهيم إمام . الاعلام والاتصال بالجماهير . القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٥ ، ص ٦٣٢ .

وإدرا كها وتذكرها دائما للتعرف على أوقات الصلاة والمشاركة فى مختلف المناسبات الإسلامية التى يتم الاحتفال بها داخل المسجد .

وهكذا خرج المسجد ـ بفضل وسائل الاتصال الجماهيرية من الدائرة الضيقة التى تضمها أسراره ـ إلى أوسع نطاق يمكن أن تصل إليه الوسائل السمعية والبصرية والمطبوعة ، وخرجت خطبة الجمعة والدروس الدينية وللمواعظ أو الاحتفالات الإسلامية بفضل هذه الوسائل لتخاطب الجماهير العريضة فى كل مكان ذلك أنه من خلال الفهم الصحيح لوسائل الإتصال الجماهيرى فإن رسالة المسجد يمكن أن تحقق الانتشار الواسع والتأثير الكبير نظرا لانتشار هذه الوسائل فى كل بيت تقريبا ، وهذه الوسائل تتمتع بجاذبية خاصة وقدره على أن تؤثر فى الملايين وتقودها إلى حيث يراد لها ولكن كل هذا تحكمه القدرة على التوظيف الصحيح لهذا الوسائل لحمل رسالة المسجد إلى الجماهير لتقبل عليها ، وتفهم محتوياتها ، وتحقق من خلالها النتائج التى تستهدفها فى الوقت المناسب (١) .

كما يستطيع المسجد أيضا أن يستعين بالتكنولوجيا المعاصرة لتعميم رسالته وأضفاء الجاذبية عليها وإبلاغها لأكبر عدد ممكن من الجماهير التى قد لا تتسع مساحة المسجد لاستقبالهم وذلك فى قاعات ملحقة بالمسجد تشتمل على أجهزة الفيديو وكذلك أجهزة العرض السينمائى وغيرها ، ويستطيع توظيف الدوائر التليفزيونية المغلقة كما يمكن الاستعانة بوسائل الاتصال الالكترونية الحديثة لحمل الرسالة إلى كل الناس الذين يرغبون فى التعرض لها وهنا لا يقتصر المسجد على مجرد أداء الصلوات وإقامة الشعائر الدينية ،

---

(٢) Milton Rokeach : Beliefs Attitudes and Values . San Francisco Jossey . Bass Publishers. 1975 . p 189 , 195 .

وهذا يتطلب فهما وإدراكا لطبيعة هذه الوسائل وتطوير النظرة إليها وتوفير الإمكانات اللازمة لتحقيق هذه الأغراض .

ويستطيع المسجد أن يصدر صحيفة دورية ، وكذلك يمكنه توجيه إذاعة محلية ، كما يمكن لبعض المساجد أن تبث إرسالا تليفزيونيا عبر التليفزيون السلكي من خلال برامج تصل إلى البيوت فيكون مصدر البث التلفزيوني هو المسجد . ذلك أن استخدام هذه الأجهزة التكنولوجية فى المساجد لا يعيب هذه المساجد لأن العيب ليس فى مستحدثات العصر العلمية ومعطياته من الوسائل والأجهزة بقدر ما هو فى الموضوعات التى تحملها هذه الأجهزة (١) .

فهذه الوسائل الحديثة ما هى إلا أوعية يمكن أن تحمل الفضائل كما أنها لا ترفض حمل الرذائل ، وهذا وذلك تحكمه البرامج وفاعليتها وقدرتها على الارتقاء بمستوى الجماهير على مختلف الأصعدة ودفعها إلى الأخذ بكل أسباب التقدم مع الاحتفاظ بهويتها وتراثها ومثلها وقيمها العليا .

وقد استطاعت وسائل الاتصال الحديثة أن تجعل المعلومات متاحة لجميع الناس بغض النظر عن مستوياتهم التعليمية ولا سيما العناصر الأمية التى يزداد عددها فى كثير من دول العالم الثالث وتستطيع الجماهير فيها أن تنفتح على العالم الخارجى وتتابع ما يدور فيه من أحداث (٢) .

---

(١) محمد على العوينى : الاعلام الدولى الاسلامى . القاهرة . عالم الكتب . ١٩٧٨ . ص ١٣٤ .

(٢) Wilbur Schramm and Daniel Lerher. Commu-ication and Change. Honolu university press of Hawaii 1978 p. 292 .

ثالثا : المسجد والعلاقات العامة :

تزايد اهتمام المؤسسات المعاصرة بممارسة وظيفة العلاقات العامة خلال السنوات الأخيرة ، ولم يعد من الممكن إغفال هذه الوظيفه لأى من هذه المؤسسات على الرغم من اختلاف درجة الاهتمام بها ، ومدى فهمها واستيعاب دورها .

والمسجد كأحد المؤسسات التى تجمع بين العراقة والمعاصرة يؤدى دورا متميزا فى حقل العلاقات العامه والانسانية لأنه يعد أنسب بقعة يمكن أن يتجمع فيها المسلمون فى مناخ نفسى موات ومهيأ لهذا الغرض ، فهم يؤدون نفس الشعائر في أوقات معلومة ويلتزم كل فرد منهم بنفس المنهج الذى تنهجه الجماعة والذى يصعب الخروج عليه .

وتعرف الجماعة فى بحوث الرأى العام بأنها عدد من الأشخاص على اتصال وثيق ببعضهم البعض لفترة من الوقت وينتمون إلى هيئة واحدة [١] .

وهذا يتيح الفرصة لممارسة نشاط العلاقات العامة بين الجماهير المسلمة من خلال هذه المؤسسة التى تلقى احترام وتبجيل كل هذه الجماهير ، وفى المسجد يؤدى الرأى العام المسلم دوره باعتباره تعبيرا جماعيا للنشاط السياسى والاجتماعى للجماعة ذلك أن الرأى العام هو تركيز لسياسة تعبيرية وليس تعبيرات متفرقة يتعذر تركيزها . وهذا يمكن المسجد من انشاء علاقات ممتازة مع جمهوره الداخلى لأن الجماعة الاسلامية تتطلع إلى المثالية ولاتستطيع أن تعيش دون أن يكون لها شيء تعظمه وتمجده أو تمقته وتحتقره وهى جماعة

---

(١)Brook William .D . Speech . Communication Dubuque. Lowa Wmbronh Company Publishers 1979. p 8,

متجانسة Homoqeneous group تجمعها أهداف وتربطها تقاليد هامة وعادات وضمير اجتماعى [١].

فالمناخ العام الذى تعيش وتنمو فيه الجماعة المسجديه يحقق للفرد رغباته الشخصية والاجتماعية التى يعجز عن إشباعها بمفرده، كما أنه يتيح له الفرصة لاستغلال كفاياته ومواهبه ويعطيه شعورا بالانتماء والأمن ويزيده تعلقا بجماعته وحرصا على ما يربطه بها من علاقات.

ويتأثر سلوك الانسان بالجماعة كما يؤثر فيها، ويمكن تأثير الجماعة على سلوك أفرادها فى درجة الانصياع أو الخضوع لمعاييرها ذلك أن الانسان المسلم يسلك داخل الجماعة الاسلامية فى المسجد سلوكا ينسجم مع قيم هذه الجماعة ومثلها العليا [٢].

وكلما كان الخضوع والانصياع كبيرا أدى ذلك إلى توحيد سلوك الأفراد وآرائهم واتجاهاتهم [٣].

وهذا يعنى أن الإسلام أدرك قيمة اتصال المسلمين بعضهم ببعض على أساس من الألفة والاخاء والصدق والاخلاص وحرص على ذلك دائما، ليس أول على ذلك من اهتمامه بصلاة الجماعة حيث يجتمع المسلمون خمس مرات كل يوم، وجعل ثواب صلاة الجماعة يفوق ثواب الصلاة الفردية بسبع وعشرين مرة، وفى هذه التجمعات قيمه إتصالية كبيرة حيث يتم فيها تعميق الصلة

---

(١) حسنين عبدالقادر : أصول العلاقات العامة. القاهرة. دار النهضة العربية العربية. ١٩٦٢. ص ٤.

(٢) حسنين عبدالقادر، الرأى العام والدعاية وحرية الصحافة. القاهرة. دار النهضة العربية. ١٩٦٢. ص ٣٩.

(٣) سعيد المغرب وكامليا عبد الفتاح : علم النفس الاجتماعى. مذكرات غير منشورة. ص ١٣.

بين الجماهير المسلمة وتقريب اتجاهات الأفراد وبالتالى خلق علاقات طيبة بين المسجد وجماهيره .

ومن خلال المؤسسات التى يتعامل معها المسجد يمكن أن تؤدى العلاقات العامة دورها بنجاح سواء كانت مدارس أم وحدات اجتماعية أم خيرية وغير ذلك ونشاط العلاقات العامة التى يقدمها المسجد يمتد ليشمل الجماهير المتبلة جميعها والتى تتعامل مع هذه المؤسسات كجماهير الطلبة والمرضى والضعفاء واليتامى والأرامل والأزواج وغيرهم ممن يجدون فى المسجد ملاذا لهم ووسيلة لحل مشاكلهم وعرض قضاياهم والترويح عن أنفسهم ولقاء إخوانهم . . وهذا يسهم فى إنشاء جسور من العلاقات الطيبة بين المسجد وجماهيره .

رابعا : لقاء المسلمين بقادتهم وزعمائهم داخل المسجد :

ويعد المسجد ملتقى لهؤلاء الزعماء والقادة سواء كانوا قادة سياسيين أم اجتماعيين أم دينيين ، فهم يدركون أن المسجد هو المكان الذى يعطى لكلماتهم معنى ويمنحها تأثيرا فيهرعون إليه فى الأوقات العصيبة والصعبة وفى مختلف المناسبات مستهدفين اضفاء معان معينة على كلماتهم وإمدادها بالزاد الدينى الذى يمنحها قوة تأثير على الجماهير ، وقد شهدت المساجد الكبرى فى مختلف العواصم الاسلامية هذه اللقاءات بين الجماهير والقادة إبان الحروب وفى أثناء الأزمات والمحن ، واستطاع هؤلاء القادة تهيئة الجماهير وتشكيل اتجاهاتها ودفعها دفعا إلى حيث يراد لها .

وكذلك فإن الزيارات المتبادلة التى يقوم بها قادة الفكر فى مختلف المجالات للمساجد المختلفة للالتقاء بالجماهير وإلقاء المحاضرات والخطب وتقديم الحلول للمسائل المعلقة والفتاوى الدينية تسهم إسهاما بليغا فى تغيير المفاهيم وبث القيم والمثل العليا فى نفوسهم وعقولهم ، ويتم كل ذلك فى ساحات المساجد وبين جدرانها .

خامسا : المسجد مدرسة لإعـــداد قادة الرأى :

إذا كانت الأبحاث العلمية تؤكد أن الناس عادة ما يتأثرون فى فكرهم وسلوكهم بقادة الرأى بدرجة تفوق تأثرهم بأى من مصادر الفكر والمعلومات الأخرى ، وإن هذا ينطبق بصورة واضحة على قادة الفكر الدينى لأن تأثير هؤلاء على الجماهير يستند إلى منطلقات عقائدية يصعب التشكيك فى صحتها أو الجدل بشأنها ، وقد لعب القادة الدينيون دورا متميزا فى التاريخ الانسانى وكان لهم اليد الطولى فى تحديد مصائر الشعوب ومستقبل الأمم المختلفة .

وقادة الرأى عادة يكونون أفضل ممثلين لجماعاتهم ، كما أنهم أكثر كفاءة فى مجال تخصصهم ، وهم ليسوا جماعات منعزلة عن مجتمعاتهم ذلك أن قيادة الرأى هى جزء لا يتجزأ من عملية الأخذ والعطاء فى العلاقات الشخصية التى تحدث كل يوم ، وقائد الرأى يستطيع أن يعكس تفكير الجماعة التى ينتمى إليها ويمثل مفتاح الاتصال وبينها وبين العالم الخارجى كما أن هؤلاء أكثر ميلا إلى التعرض لمصادر الفكر والمعرفة التى ترتبط بموضوع قيادتهم ويتأثرون فى قراراتهم بهذه المصادر ، ويؤثرون بالتالى على العناصر التابعة لهم [1] .

ويلعب قادة الرأى دورا حيويا فى إنسيابية المعلومات إلى الجماهير التى تثق فيهم لأن هؤلاء القادة يكرسون كثيرا من أوقاتهم فى قراءة الكتب والمجلات والوسائل الأخرى المسموعة والمرئية حتى يمكنهم من التأثير على الجماهير الأقل نشاطا وتحدث هذه العملية دائما فى الحياة اليومية وبصورة أتوماتيكية [2] .

---

(١)Katz Ellhu and Lazarsfeld Paul . Loc—cit.p 31.

(٢)David glover ; Causeway press Ltd. Second ed 1982 . p. 2.

وهؤلاء ينطلقون فى نشاطهم وأعمالهم من المساجد التى هى معاقلهم وقواعدهم الرئيسية ذلك أن المسجد يمكنه أن يهيء أفضل الظروف لظهور هذا النوع من القادة ، وهم الأئمة والوعاظ والخطباء وهم فى مساجدهم المراجع الموثوق بها فى الأمور العقائدية والشرعية .

ويعتبر خطيب المسجد من أبرز قادة الرأي ، وقدرته على التأثير فى تشكيل الرأى العام كبيرة وذلك من خلال المعلومات التى يزود بها الجماهير والحماس الذى يبثه فيهم فتخرج الجماهير من معيته وهى مزودة بزاد فكرى دينى ترفض ما سواه وتتعامل مع الواقع من خلال آرائه وفتواه وهذا راجع إلى قدرة الخطيب وثقافته وملكاته وفهمه للهدف الذى يعمل من أجله .

ذلك أنه إذا لم يكن الهدف واضحا فى ذهن هؤلاء القادة ويدخل فى دائرة اهتمام المستمعين ، وقدراتهم على تحقيقة ومتسقا مع اتجاهاتهم وإذا لم يعرف المتحدث مسبقا نوع الاستجابة التى يرغب فى تحقيقها فإنه سوف ينتقل من نقطة إلى نقطة بلا هدف ويخوض فى تفاصيل لا لزوم لها ولن يلقى الاستجابة التى يسعي إليها من الجمهور المستهدف (١) :

ويعد المسجد تربة خصبة لتدريب من يترددون عليه ليكونوا ممثلين له وقادة فى مجتمعهم فهم بمثابة رصيد استراتيجى عظيم للفكر الذى يتبناه ويدعو إليه .

وفى كثير من المساجد قارىء لتعليم القرآن الكريم والتدريب على حسن الإلقاء ، وفيه يتعلم الناس فنون الدعوة وأساليب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التى هي دعامة أساسية من دعائم الدين الاسلامى ، وفيه يتعلمون منهج

---

(١) Monroe and Ehninqer * Principles of speech Communication 6 tned Illinois .Rohert D. Book. p. 50.

الخطابة والوعظ ، ويتعايشون مع الواقع العملى لكل هذه الأمور ، وفيه مصادر المعرفة المسموعة والمرئية والمطبوعة التى يستزيد منها هؤلاء . وفى ضوء كل هذا يتمكن المسجد من تكوين شبكة من الدعاة والقادة يتعلمون فيه ويعلمون غيرهم ، ويأخذون منه ويعطون الآخرين ، وينهلون منه ليفيضوا على الجماهير التابعة لهم ، وهو بذلك بمثابة معهد علمى وعملى لاعداد القادة على اختلاف مستوياتهم .

سادسا : المسجد مؤسسة تعليمية وتربوية متميزة :

لم يقتصر الدور الذى يلعبه المسجد فى حياة الجماهير المسلمة على الجانب الاعلامى فقط ولكن دوره التعليمى لا يقل أهمية عن دوره الإعلامى أو يتميز الجانب التعليمى من نشاط المسجد بالديمومة والاستمرار والقدرة على بناء الانسان وبالتالى على تكوين الرأى العام المستنير ، ويتمثل ذلك فى قيامه بنقل تراث الأمة الثقافى والاجتماعى من جيل إلى جيل مستهدفاً تكوين شخصية المواطن عن طرق توسيع مدارك الأفراد وتربية الاستقلال بالرأى فيهم بهدف تكوين اتجاهاتهم وتقويم سلوكهم .

وهذا يدفع للسلمين إلى اتخاذ المسجد مكاناً للقراءة والدراسة والاطلاع ورافداً للعلم والمعرفة لاسيما تلك المساجد التى يتم تزويدها بأدوات البحث ووسائل التعليم ومصادر المعرفة .

ويتميز التعليم المسجدى بوجود صلة روحية مباشرة بين المتعلم والمعلم فالمواجهة الشخصية موجودة والأسئلة ممكنة ، وهذا يكمل حلقة العملية التعليمية بما يسمى رجع الصدى Feedback فيقف المعلم فى المسجد على نتيجة عمله بشىء من الوضوح من خلال وسيلة الاتصال المواجهى

للمباشر [1] .

وفى المسجد تلقى الدروس الدينية المنظمة التى يضطلع بها إمام المسجد لتعليم الجماهير المسلمة أصول دينها ، ويعطى المسجد للقضايا التى تواجه هذه الجماهير معانيها الدينية سواء كانت قضايا اجتماعية أم اقتصادية أم دينية ففيه تعالج كافة جوانب الحياة من منظور إسلامى فترى الجماهير تفسيراً لكل ما يكتنف حياتها من أمور وذلك من خلال هذه الدروس والمواعظ التى تلقى فى المسجد وتتكون آراؤها العامة وفقاً لمعانيها .

هذا إلى جانب المدارس التى تلحق بالمساجد فى كثير من الأحيان والتى تنتشر فى معظم دول العالم ولا سيما الدول التى تضم أقليات مسلمة ، ولا يجد المسلمون هناك سوى المسجد منقذا لهم ولأبنائهم من الضياع وسط الأنظمة والمجتمعات غير الإسلامية ، وقد رأينا فى هذه الدول حرص العديد من الأسر المسلمة فى الخارج على إلحاق أبنائهم بمدارس المساجد للحفاظ على هويتهم الإسلامية وعدم الذوبان فى هذه المجتمعات التى يعتنق معظم أهلها ديناً غير الإسلام ويؤدون شعائر يرفضها الإسلام ويمارسون عادات وتقاليد غريبة عليهم وعلى دينهم ، وهنا يظهر دور المساجد فى تجميع الأقليات المسلمة وتوحيد آرائهم فى إطار المبادىء والقيم الإسلامية .

وباستعراض حقائق التاريخ الإسلامي يتضح أن المسجد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتطهير مناهج التعليم والتربية الإسلامية منذ أن كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه يعقد للجماهير المسلمة دروساً يعلمهم فيها ، ويفقههم فى الدين ويقرأ لهم ما نزل عليه من الذكر الحكيم وكذلك فعل الصحابة وعلماء المسلمين

---

(١) فتح الباب عبد الحليم وإبراهيم حفظ الله : وسائل التعليم والاعلام ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٦٨ ، ص ٢٣ — ٤٥ .

من بعده[1] .

وقد كانت الدراسة فى العالم الإسلامى فى معظم مراحل التعليم وبأغلب فروعه تتم فى المساجد الجامعة .

وفى المسجد يجد الدعاة والتربويون والمعلمون المسلمون المناخ المناسب لتوجيه الناس وتعليمهم ، والمساجد حين تقوم بالدور المنوط بها وتحمل مسئوليتها فى تجسيد المبادىء الإسلامية فإن قدرتها على تكوين اتجاهات الرأى العام المسلم سوف تتعاظم وتفوقها فى هذا الصدد لن يكون له نظير .

والمسجد بهذا يعد رافدا أساسياً من روافد الفكر والمعرفة للجماهير المسلمة فإليه دائماً يهرع الأفراد لمعرفة الحقيقة وإلى رجاله يلجئون لهدايتهم وإرشادهم ، وكل ما يرفضه المسجد من قيم أو مفاهيم ، فإن الجماهير تنبذه ولا تقبل عليه ، وكل ما يتبناه المسجد ويضمه بين جنباته يعد أساساً صالحاً لمعارف الجماهير المسلمة ومنطلقاً لأفكارهم .

سابعاً : مكتبة المسجد :

تعنى كلمة المكتبة مدلولا أشمل من مجرد أنها مجموعة من الكتب يتم تنظيمها بشكل معين لكي تقوم بإمداد القارىء بما يحتاج إليه دون دوافع لهذه الحاجة ، فقد وجدت لكى ترتفع بمستوى مدارك الجماهير فتدعو من لا يقرأ لكى يقبل على القراءة وتشارك فى خلق رأى عام مستنير يستطيع أن يحكم على مختلف المسائل حكماً سليماً ، ومن هذا المنطلق فإن المكتبة لاتكتفى بمجرد الإمداد ، وإنما أصبح الإنجاز الكامل لرسالتها يتمثل فى

---

(١) جمعة على الخولى : فقه الدعوة . القاهرة . المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٦ . ص ٥٩ .

دورها الإعلامى[1] .

وإذا كان نشاط المكتبة العامة يمتد ليغطى هذا النشاط الاعلامى فإن هذا الدور يعتبر من أهم وظائف المكتبة الاسلامية المتخصصة التى تقوم بإمداد القارىء بالكتب الاسلامية لكي تسهم فى خلق رأى عام سليم نحو مختلف القضايا .

وتعتبر المكتبات الاسلامية من أهم المؤسسات الثقافية التى لعبت دورا كبيرا فى نشر المعرفة والثقافة بين المسلمين فى العصور الاسلامية المختلفة .

وتوجد فى معظم المساجد الرئيسية فى العالم الاسلامى مكتبات تسهم فى نشر الثقافة الدينية ، تضم المصاحف والمراجع الدينية المختلفة من كتب التفسير والحديث والسير النبوية والبطولات الاسلامية .... الخ ، وكذلك النشرات والمجلات الدينية ، ويختلف حجم وثقل هذه المكتبات باختلاف درجة المسجد ومكانته ودوره فى المنطقة التى يخدمها وتعمل هذه المكتبات لخدمة غرضين[1] .

الأول : نشر الثقافة الدينية لدى الجماهير .

الثانى : تعميق الفكر الدينى لدى أئمة وخطباء المساجد .

وتعتبر مكتبات المساجد أول مكتبات نشأت فى الاسلام وقد ظهرت مكتبات المساجد للوجود منذ أن اتخذ المسلمون المسجد مكانا للدراسة لأنه

---

(١) أحمد أنور عمر : المكتبات العامة بين التخطيط والتنفيذ . القاهرة . دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ص ٣ .

(٢) محيى الدين عبد الحليم ، الاعلام الاسلامى وتطبيقاته العملية ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

لا دراسة بدون كتب ، وهذا يكشف لنا أهمية المكتبات الملحقة بالمساجد والدور الذى يمكن أن تؤديه فى بناء العقول[١] .

ولا تزال أغلب المساجد المهمة تضم مكتبات خاصة بها ، وقد ازدهرت بعض المساجد وأصبحت مركزا كبيرا للتعليم والتدريس مثل الجامع الأزهر ، وتستطيع مكتبات المساجد أن تسهم بدور فعال فى تشكيل اتجاهات الرأى العام المسلم حين يهتم القائمون على أمر هذه المساجد بإيجاد مكتبات بها وتزويدها بمختلف الكتب والبحوث الاسلامية التى تنشر فى الصحف والمجلات الاسلامية ، فيتابع المسلمون باستمرار كل جديد فى دنيا المعرفة ، دون أن تمتلىء هذه المكتبات بالغث من الكتب وإنما تضم الجيد منها وكذلك الكتب الأخرى التى لا تتعارض مع مبادىء الاسلام فى شىء وإنما تدعم القيم والمثل العليا[٢] .

وقد عرف قادة الدولة الإسلامية قيمة المكتبة وأدركوا أهميتها كإحدى مصادر الفكر والمعرفة للجماهير ، فقد كانت خزانات الكتب الفاخرة تحتل مكانها البارز فى المساجد وقاموا بتزويدها بالمخطوطات والمراجع المختلفة وحبسوا لها أوقافاً وفيرة ، وعينوا لها خزنة وقواماً أمناء وحشدوا فيها نساخاً ومترجمين ومجلدين ومذهبين تشهد بذلك مكتبة الجامع الأزهر التى كانت تضم خلاصة الفكر الفاطمى من كتب ومراجع ووثائق[١] .

---

(١) محمد ماهر حمادة : المكتبات فى الإسلام — نشأتها وتطورها ومصائرها دمشق — مؤسسة الرسالة — ٢٩٧٠ ص ٤٥٣ .

(٢) على عبد الحليم محمود : المسجد وأثره فى المجتمع الاسلامى — القاهرة — دار المعارف بمصر ، ٩٧٦ ، ص ١٧٥ .

(١) محمد ماهر حمادة : المكتبات فى الإسلام — المرجع السابق — ص ١٠٠ .

كما أثبت آل أيوب أنهم كانوا على قدر كبير من الوعى بأهمية المكتبات ، ولم يقل اهتمام المماليك بالمكتبة المسجدية عن اهتمام الأيوبيين بها لكي تسهم بدور فعال فى حقل الثقافة والمعرفة وكانت هذه المكتبات عامره بالكتب الخاصة .

ويعتبر العصر المملوكى عصر النهضة المكتبية فى التاريخ العربى ، وكانت هذه المكتبات تحتوى على كتب فى الشريعة الإسلاميه وكتب التفسير والحديث والقراءات والتوحيد والفقه والتصوف ، وكذلك كتب اللغة والبلاغة والأدب والشعر وغيرها وذلك طبقا لأوضاع هذا العصر ، وقد بلغت المكتبات المملوكية درجة كبيرة من حسن التنظيم الفني والإدارى .

ثامنا : المسجد والرأي العام العالمى :

يسهم المسجد فى تحقيق واحد من أهم الأهداف التى تقوم عليها الدعوة الإسلامية ، وهو تعريف العالم بالإسلام ، أو تحقيق عالمية الرسالة ، وفى هذا يقوم بما تقوم به أجهزة الاتصال الجماهيرية بل ويتفوق عليها فى قدرته على توظيف وسائل الاتصال الواجهى من خلال اللقاءات الشخصية والجمعية التى تتم فى ساحته أو عن طريقه مع الجماهير فى مختلف المناطق التى توجد بها مساجد .

وهو فى هذا يترجم أوامر الحق جل وعلا التى أكد فيها على أهمية تعميم الدعوة الاسلامية تأكيدا لقوله تعالى :

« إن هو إلا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين »[1] .

---

(١) سورة يس . آيه رقم ٦٩ ، ٧٠ .

فهو دين الناس جميعهم وفى هذا يؤكد المستشرق الانجليزى سير توماس أرنولد أن رسالة الإسلام لم تكن مقصورة على بلاد العرب بل أن للعالم أجمع نصيبا فيها ، وطالما أنه لا يوجد سوى إله واحد لهذا العالم فإنه لا يوجد كذلك سوى دين واحد يدعى إليه الناس كافة (١) .

على اعتبار أن الاسلام يظل النظام الوحيد الذى عرفه العالم حتى الآن ليضع الانسان على الطريق الصحيح محققا بذلك توازنا دقيقا وعادلا بين مطالب الانسان الروحية ومطالبه المادية ، وهو الحقيقة الخالدة التى تحرر الانسان وترتقى به وتعطيه قيمته الفعلية (٢) .

وكلما سنحت الفرصة لاقامة أحد المساجد فى أى بقعه من العالم وجدت الدعوة الاسلامية فى هذا المعقل المناخ اللائم للانتشار ودعت من لا يعرفون شيئا عن الاسلام ومن يعرفونه بصورة مشوهة إلى الاقتراب من الحقيقة وكشف النقاب عنها .

وهناك العديد من المؤسسات التعليمية والثقافية والاعلامية فى المجتمعات الديمقراطية التى تلجأ إلى المساجد لدعوة أئمتها وخطبائها لالقاء الضوء على هذا الدين الذى أصبح يستهوى الكثير من جماهير هذه الشعوب لمعرفة حقيقته وإدراك معانيه وتصحيح الأخطاء التى تعلق بأذهانهم عنه وأصبحت المساجد بمثابة مراجع إسلامية لا يرقى إليها الشك .

ذلك أن كثيرا من هذه المساجد العالمية تضم مراكز للمعلومات ووحدات ثقافية ومعاهد علمية ومعارض للكتب والتحف الاسلامية وغدت بذلك

---

(١) سير توماس ارنولد . الدعوة إلى الاسلام . ترجمة حسن ابراهيم حسن وآخرين . القاهرة . مكتبة النهضة المصرية . ١٩٧١ . ص ٤٨ .

عناصر جذب للباحثين والعلماء والمستشرقين وأصحاب الديانات والعقائد الأخرى وغيرهم من الباحثين عن الحقيقة وقد رأينا الدور الحيوى الذى تؤديه هذه المراكز فى غرب أوربا وفى شرق آسيا فى هذا المجال .

والمسجد هنا يؤدى دوراً لا تستطيع أن تحققه هيئات دبلوماسية وثقافية وعلمية كاملة ، بل إن الدور الذى تؤديه بعض المساجد العالمية النشطة كمسجد لندن يفوق الدور الذى يمكن أن تؤديه كل البعثات الدبلوماسية الاسلامية بها وذلك على صعيد الدعوة الاسلامية .

وقد انتشرت المساجد فى العالم بصورة كبيرة بفضل الدعم الذى تقدمه كثير من الدول والمنظمات الاسلامية وبفضل الوجود الاسلامى فى العالم فى الآونة الأخيرة وهذا وذاك يسهم فى ترسيخ البعد الدولى للدعوة الاسلامية كما يسهم فى تصحيح صورة الاسلام فى العالم ، ويرد على الحملات العدائية الموجهة ضده والتى تعمل على تشويه صورة المسلمين فى الخارج ، كما تسهم هذه المساجد فى التعريف بالقضايا الاسلامية ونشر التراث الاسلامى ، وتوجيه الجهود الاسلامية لخدمة الأهداف المشتركة .

وبإنشاء المجلس الأعلى للمساجد الذى ينبثق من رابطة العالم الاسلامى زاد الاهتمام بتعميم بناء المساجد فى مختلف دول العالم وتم دعمها بالامكانات المادية والكوادر البشرية مستفيدا فى ذلك بجهود الدبلوماسية الاسلامية وتبرعات الأثرياء من المسلمين دولا وجماعات وأفرادا .



مصادر البحث ومراجعه

أولا : القرآن الكريم :

ثانيا : الكتب العربية :

١ — إبراهيم إمام : الاعلام والاتصال بالجماهير . القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية . ١٩٧٥ .

٢ — أبي يحيي بن شرف النووى : رياض الصالحين من كلام سيد المسلمين د . ت .

٣ — أحمد أنور عمر : المكتبات بين التخطيط والتنفيذ القاهرة . دار النهضة العربية ١٩٧٠ .

٤ — أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد المقريزى :
الخطط المقريزية . بيروت . دار إحياء العلوم . د . ت

٥ — جمعة على الخولى : فقه الدعوة . القاهرة . المكتبة التوفيقية . ١٩٧٦ .

٦ — حسنين عبدالقادر : الرأى العام والدعاية وحرية الصحافة . للقاهرة دار النهضة العربية . ١٩٦٢ .

٧ — حسنين عبد القادر : أصول العلاقات العامة . القاهرة . دا النهضة العربية . ١٩٦٢ .

٨ - سعيد المغربى ـ وكاميليا عبد الفتاح : علم النفس الاجتماعى القاهرة ـ د.ت . .

٩ — عبد الجليل شلبي : الخطابه وإعداد الخطيب . القاهرة . دار الشروق . ١٩٨١ .

١٠ — على عبد الحليم محمود : المسجد وأثره فى المجتمع الاسلامى .
القاهرة . . دار المعارف بمصر ١٩٧٦ .
١١ — فتح الباب عبد الحليم وابراهيم حفظ الله : وسائل الإعلام والتعليم . القاهرة . عالم الكتب . ١٩٦٨ .
١٢ — محمد أحمد العدوى : مفتاح الخطابة والوعظ بيروت .
دار الكتب العلمية . ١٩٨١ .
١٣ — محمد السيد الوكيل : أسس الدعوة وآداب الدعاة . جدة .
دار المجتمع للنشر والتوزيع . ١٩٨٤ .
١٤ — محمد ماهر حمادة : المكتبات فى الاسلام ، نشأتها وتطورها ومصائرها . دمشق . مؤسسة الرسالة . ١٩٧٠ .
١٥ — محيى الدين عبد الحليم : الاعلام الاسلامى وتطبيقاته العملية .
القاهرة . مكتبة الخانجى . ١٩٨٤ .
١٦ — محمد على العويفى : الاعلام الدولى الاسلامى . القاهرة .
القاهرة . عالم الكتب . ١٩٧٨ .



ثالثا : كتب مترجمة :

١ — سير أفريت روجرز : الأفكار المستحدثة وكيف تنشر . ترجمة سامى ناشد . القاهرة . عالم الكتب . ١٩٦٢ .

٢ — سير توماس ارنولد : الدعوة إلى الاعلام . ترجمة حسن ابراهيم حسن وآخرين . القاهرة . مكتبة النهضة المصرية . ١٩٧١ .



رابعاً : الكتب الأجنبية :

1 — Brooks William D. Speech Communication. Dubuque Lowa Wm. Brown Company Publishers. 1979.

2 — David g'ver : The Sociology of Mass Communication. Causway Press Ltd. Second ed. 1985.

3 — Katz Elihu and Lazar .feld Paul. Personal In fluence Illionois. The free Press. 1955.

4 — Milton Rokeach : Beliefs attitudes and values. San Francisco Jossey. Bass Publishers. 1975.

5 — Monroe and Ehninger : Principles of Speech Communication 6th ed. Illionois. Robert B. Book.

6 — Maxwell E Mc Combs and Lee B. Becker. Using Mass Communication theory. New Jersey. Prentice. Hall. Inc. Englewood Cliffs. 1979.

7 — Suzanne Haneef what every should know about Islam and Muslims. Kazi Publications. Lahore. 1979.

8 — Wilbur Schramm and Daniel Lerner Communication and Change. Honolula. University press of Hawaii 1978,

السياسات الوطنية الثقافية

فى دول العالم الثالث

فى ضوء المناقشات الدولية الراهنة

دكتور / حمدى حسن

قد لا يختلف الكثيرون فى الدول النامية والمتقدمة على السواء فى أن الميراث الثقافى للبشرية بما ينطوى عليه من تنوع وثراء ضخم قد بات مهددا بالاستقطاب تجاه الثقافة الأوربية والأمريكية. فلقد أصبح اختفاء أدوات ورموز وأساليب اجتماعية فى كثير من أنحاء العالم ظاهرة ملحوظة. ولعل تلك الظاهرة هى أكثر ما يقلق العديد من المفكرين وقاده الرأى فى العديد من المفكرين وقادة الرأى فى العديد من دول العالم منذ منتصف هذا القرن حين تبلورت علاقات التبعية الثقافية [1].

---

(١) أصبح نمط التبعية الثقافية مثار جدل منذ السنوات الأولى للأفلام الناطقة. ففى العشرينات من هذا القرن لوحظ أن الانتاج السينمائى الأمريكى مسئول عن ما يعرض على شاشات السينما فى العالم. وكان البريطانيون أول من أولى هذه الظاهرة اهتماما. ورغم الجهود البريطانية للحد من سيطرة السينما الأمريكية إلا أن الأخيرة ظلت مصدرا لأكثر من ٤٠ ٪ من مجموع الأفلام التى تعرض فى بريطانيا سنويا وحينما ظهرت الوسائل الالكترونيه ازدادا اعتمادها على الإنتاج الأمريكى والاوربى خاصة الفرنسى والبريطانى فى دول العالم الثالث فطبقا لإحصائية عام ١٩٧٤ كان الانتاج التليفزيونى الأمريكى مسئولا عن ٨٤ ٪ من برامج التليفزيون فى جواتيمالا ، ٦٢ أورجواى ، ٥٠ شيلى. وهناك أرقام مشابهة فى آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط : راجع فى التبعية الثقافيه ودلالاتها.

وسواء أكانت علاقات التبعية الثقافية والتخفي البدئي للثقافة الأوربية والأمريكية في الأراضي النامية نتيجة طبيعية للتبعية السياسية والإقتصادية التي تميز العلاقات الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية أو نتيجة عجز الثقافات الوطنية عن التطور بشكل يفي باحتياجات مستحدثة جاءت مع التغيرات الجديدة أو لأي أسباب أخرى ـ فليس هذا من أهداف هذه الدراسة ـ فإن النتيجة الطبيعية للتبعية الثقافية هي الآثار السلبية التي تركتها وما تزال على عمليات التحول الإجتماعي وخطط التنمية في دول العالم الثالث .

إن هذه الدراسة التي نحن بصددها تنطلق من مقولتين أساسيتين :

أولهما : إن ظروف الاستقلال النسبي التي توفرت في الماضي البعيد والقريب معا هي التي أفرزت التنوع والثراء الثقافي الذي يميز الثقافة الإنسانية .

ثانيهما أن وسائل الإتصال الجماهيرية تقف ضمن الأسباب الرئيسية لتكريس مظاهر التبعية الثقافية . حيث أن التوسع المفاجيء في إدخال وسائل الاتصال الجماهيرية دون مواءمة بين نوعية وحجم هذه الوسائل وبين الإحتياجات الحقيقية لشعوب هذه الدول هو أحد الأسباب الرئيسية التي عجلت بظهور التبعية الثقافية وكدست مظاهرها . فالوسائل الجماهيرية الآن هي إحدى القنوات الرئيسية التي تتدفق عبرها الرموز والمعايير الثقافية الأجنبية بشكل يهدد الثقافات المحلية . وهنا نطرح سؤالين :

=

* Anthony Smith, The Geopolitics of Information, Oxford university, press, New york. choa. 2 .

* Herbert Schiller, Communication and Cultural Dominance, N.Y., 1976 chap. 2.

* Antoni Pasquali, "Mass Media and National Culture — Structure, Conteut. Values and Impaet : Democratie Jou rnalist, No. 1. 1979.

• هل تستطيع الدول النامية أن تستعيد ظروف الإستقلال النسبي لدعم أسس ثقافاتها الوطنية ؟ وهل يعني ذلك نوعا من العزلة الثقافية التي قد تضر بقضية الدول النامية ؟

• هل يمكن لوسائل الاتصال الجماهيرية أن تساهم في دعم الثقافات الوطنيه وأن تبطيء من خطي التدفق الثقافي الخارجي على الأقل إن لم تستطع وقفـــه ؟

إن الهدف الرئيسى لهذه الدراسة هو البحث فى الكيفية التي يمكن بها تطوير سياسات ثقافية فعالة تستهدف دعم الثقافات الوطنية وحماية الإبداع الـة فى للجماعات البشرية فى دول العالم الثالث المهدده فى أحسن الظروف بالتلوث الثقافى وفى الظروف الأخرى بالانقراض الثقافى فى ظل التمحور المتزايد لمعطيات الثقافة الأوربية والأمريكية .

خرافة النظام الإعلامى العالمى الجديد: NWIO

فى عام ١٩٧٦ أعلن مؤتمر القمة لدول عدم الإنحياز المنعقد فى كولومبو «إنةالوصل إلى نظام إعلامى عالمي جديديعادل فى أهميته نظاما اقتصاديا عالميا جديدا [١] » . وقد أعرب الرئيسى الفنزويلى الأسبق كارلوس أندريه بيريز عن تخوفه من أنه لن يكون هناك نظام اقتصادي عالمى جديد دون تحرير النظام القائم [٢] .

وفى ندوة داج همرشلد لصحفى دول العالم الثالث قـدر المشاركون أنه « حتى يظهر نظام اقتصادى عالمى جديد فإن شعوب الدول الصناعية ودول

(1) Jorg Becker (ed.), Freeflow of Information, Frankfurt, 1979, P. 215.

(2) Cees Hamelink, Cultural Autonomy, New York. Longman, 1983 P. 88,

العالم الثالث ينبغى أن يمنحا فرصة وأن يفهما أنهما شركاء فى مصلحة واحدة وفي إيجاد ظروف دولية من شأنها أن تسمح بتنمية أخرى للمجتمعات فى كل أنحاء العالم »[1] .

ويقول تقرير Rio « أن الرأى العام فى الدول الصناعية سوف لا يتمكن من المعرفة الحقيقية الكاملة بالعالم الثالث ، مطالبه واحتياجاته وآماله إلا حينما يأتى الوقت الذى تتحرر فيه النماذج الإتصالية والإعلامية من التوجيه التجارى القائم على الإثارة الذى يميزها فى الوقت الراهن وحتى تتخلى بوعى عن التحيز العرقى[2] » .

إن الإقتباسات السابقة هى جزء من المناقشات الدولية التى ظهرت فى السبعينات تحاول الربط بين الحاجة إلى نظام دولى جديد للاعلام وبين الحاجة إلى نظام إقتصادى عالمي جديد يحقق العدالة بين الأغنياء والفقراء ولسنا نجادل في حقيقة أن إعادة تشكيل النظام الدولى الراهن يتطلب أولا وقبل كل شىء التخلى عن أفكار الصور النمطية الأخرى القائمة على التمييز التى تعمل الميديا كل الإتصالية الحالية على الإبقاء عليها فالتغيير الذى يمكن أن يطرأ على الأحوال الدولية الراهنه يتطلب نوعا آخر من الإعلام على المستويين الوطنى والعالمى . فالرأى العام الدولى الذى يشكله النظام الإعلامى الراهن ما يزال فى مرحلة أقل إدراكا لمشكلات العالم الثالث وأقل وعيا بأهمية التغيير .

إلا أن المشكلة الهامة تكمن فى أن عمليات وأنشطة الإعلام الدولى الحالية هى جزء أصيل من علاقات التبعية التى تحدد التنظيم السياسى

---

(1) Dexelopment Dialogue (Uppsala), vol. 2, 1976, P. 9

(2) Jan Tinbergen et al., Reshaping the International Order, New York, Duton, 1976, P. 111

والاقتصادى والثقافى للنظـام الراهن . فالعلاقات الدولية الراهنة ظهرت كنتيجة منطقية للتوسع الاقتصادى والجغرافى القائم على السيطرة على أراضى الآخرين الذى ارتبط فى القرن التاسع عشر بتدويل الرأسمالية الصناعية [١] .

ومع هذا التوسع فإن التقنيات والرموز والانسان الإجتماعية الغربية تم تصديرها إلى أراضى المستعمرات . وفى النصف الثانى من القرن العشرين تم التوسع بشـكل جماهيرى فى تصدير هذه الأشياء حتى ظهرت مفاهيم الامبريالية الثقافية والغزو الفـكري . وهـكذا فإن البحث عن نظام عالى جديد دون أن يصيب النظام العالمى تغيرات جذرية هو جهد ضائع وخرافة لا وجود لها على أرض الواقع . يقول المندوب الأمريـكى أمام المؤتمر الدولى للمعلومات والتـكنولوجيا الذى انعقد فى باريس عام ١٩٧٩ .

• إن الحقيقة تـكمن فى أن اقتصادياتنا فى الغرب تتـكامل بشـكل قوى مع الشبـكات الاتصالية التى تعمل الآن . حتى أن العمل بدون تبادل دائم ومستمر للمعلومات يبدو أمرا مستحيلا بالنسبة لنا وأننا فى الولات المتحدة نبدى قدرا من الاهتمام بالإجراءات الحـكومية وسياسات الحماية » [٢] .

أن تفهم خرافة النظـام الاعلامى العالمى الجديد يتطلب بحث طبيعة العلاقة الجدلية بين النظام الإعلامى الجديد والنظام الاقتصادى الجديد . فالتغيرات الاقتصادية لا يتمين عليها أن تدعم التغيرات فى النظام الاعلامى الجديد فقط ، ولـكن التغيرات فى النظام والميديا كل الأعلامية سوف تدعم أيضا التحولات الاقتصادية الأساسية .

---

(1) Cees J. Hamelink, Cultural Autonomy., op, cit., P. 91

(2) Anthory Smith, The Geopolitics of Information, op, cit., P. 138.

إن تتبع المناقشات الجارية حول النظام الاعلامى العالمى الجديد يوضح لنا كيف أن مناقشات النظام الاعلامى الجديد تتم من خلال منظور التكامل وهو النموذج الذي يقترح قيام الدول الناميه بالمشاركة الكاملة فى التبادل الاعلامي الذى صممته وتسيطر عليه القوى الكبرى . وهذه المشاركة تحدث من خلال نقل المزيد من الأموال لإقامة وكالات أنباء وطنية وتكنولوجيا متطورة فى مجال الاتصال وخبراء لتدريب رجال الاعلام . وفى مثل هذا النقل فإن المستويات التنظيمية والمهنية لوسائل الاعلام فى الدول الكبرى هى شيء حاسم وهام [١] . وحينما تقبل دول العالم الثالث هذا الشرك وترضى بهذه

---

(١) أوضحت دراسة كاتزو فيديل أن معظم دول العالم الثالث اعتمدت فى تنظيم هيا كلها الإذاعية على النماذج الغربية التى صاغها أصحابها الأصليون استجابه لظروف تاريخية معينة . وكشفت الدراسة عن أن علاقات التبعية كان لها دورها فى نقل النماذج الغربية إلى دول العالم الثالث فالدول الناطقة بالفرنسية تبنت النموذج الفرنسى مثل : السنغال ، الجابون ، تشاد فى أفريقيا ولاوس وفيتنام الجنوبية فى آسيا . وكذلك كان للروابط الانجليزية بمستعمراتها السابقة دورها فى نقل النموذج البريطانى مثل نيجيريا وبتسوانا وكينيا وليوتو وأوغندا وزامبيا وغيرها . أما النموذج الأمريكى فقد وجد طريقه إلى أمريكا الجنوبية وأمريكا الوسطى فى حين لا نرى له وجودا فى أفريقيا أو آسيا باستثناء الفلبين . ولا يقتصر الأمر على الاذاعة وإنما أيضا على الصحف فى دول العالم الثالث .

راجع :

Elihu Kats George Wedell : Broad Castng in the third World, Haruard University press, 1978. chap. 3

الفروض الجذابة فإنها تكون أشبه بالرجل الذى يركض مجهدا ليجد نفسه فى النهاية حيث بدأ . فإذا تفحص أحدنا عملية نقل تكنولوجيا الاتصال المتطورة يتضح له أنها عملية بلا معنى . فالمستوى التكنولوجى للدول الكبرى يتحرك بسرعة كبيرة وهو ما يعنى أن الدول النامية ستظل تلهث فى سبيل ملاحقة هذا المستوى التكنولوجى المتطور . وحتى إذا ما استطاعت فرضا أن تلحق به فإن التساؤل الأساسى هنا هو معنى ذلك وجدواه بالنسبة للتنمية الوطنية المستقلة . فنحن جميعا ندرك أن الأهمية بالنسبة للتنمية المستقلة لا تكمن في حجم وتعقد التقدم التقني وإنما تكمن فيما إذا كان مجال وحجم وتصميم التجهيزات التقنية قد تم إقرارها من خلال الأولويات الثقافية والسياسية والاقتصادية أم لا .

وفى هذا المجال فإن التأكيد فى النقاش الدولى حول مفهوم التوازن هو تأكيد مضلل فالنظام الاعلامي العالمى الجديد يؤيد التبادل الاعلامى الذى تشارك فيه كل الأطراف عبر خلات ومخرجات مناسبة وملاءمة لمواقفها الخاصة وليس من الضرورى أن تكون متوازنة كما وكيفا مع مدخلات الآخرين ومخرجاتهم وعلى هذا فإن النموذج التكاملى الذى يحتوى النظام العالمى الاعلامى الجديد يمكن أن يحدث تحسينات هامشية قليلة ولكنه مرة ثانية سوف يدخل دول العالم الثالث فى النظام الدولى الراهن بما يضر بمصالحها ويعوق تحررها ويدعم علاقات التبعية مرة أخرى .

الانفصالية الثقافية فى مواجهة التكامل الثقافى :

إن أى حديث عن نظام إعلامى عالمى جديد مع ثبات النظام العالمى الراهن هو خرافة لا مكان لها فى أرض الواقع كما سبق وأن أشرنا . لقد انقضت نحو خمسة وأربعين عاما على مؤتمرات غابات بريتون فى نيو هامبشير فى الولايات المتحدة وهى المؤتمرات التى أسفرت عن صياغة النظام الاقتصادى

العالمى الراهن وظهور مؤسسات مثل صندوق النقد الدولى ، البنك الدولى ، وهى التى أفرزت نموذج للتنمية تم بموجبه ربط معدلات النمو فى دول العالم الثالث بالعلاقات الاستعمارية وعلاقات التبعية [1] وقد ثارت

(١) اختط هذا النموذج نمطا من التنمية الصناعية فى العالم الثالث بحيث تصبح توجهاتها إلى أسواق الدول الكبرى . وكان الافتراض أن مع نمو الأسواق العالمية فإن الطلب على السلع المنتجة فى الدول النامية سوف يزداد بشكل كبير .

وبعد الحرب العالمية الثانية — خاصة فى الستينات — شهد العديد من دول العالم الثالث عمليات تصنيع ولكنها كانت تتسم بالتبعية الشديدة للدول المتقدمة صناعيا نظرا لارتباط الانتاج الصناعى بالتصدير . ولم يسفر هذا النموذج عن تحسين الظروف الاقتصادية فى الدول التابعة كما كانت التوقعات . فبينما شهدت اقتصاديات السوق فى الدول الكبرى فى منتصف الستينات حالة من النمو غير المسبوق ، عانت الدول التابعة صناعيا تدهورا اقتصاديا متزايدا . وواجهت الجهود الدولية التنموية فشلا ذريعا مثل عقد التنمية الأول للأمم المتحدة ، وهنا برزت أسئلة جادة حول صلاحية هذا النموذج الذى يرتكز على البيئة الاستعمارية ولقيت افتراضاته الأساسية انتقادات حادة من الزعماء السياسيين والاقتصاديين والدوائر الأكاديمية . وفى نهاية الستينات وبداية السبعينات أسفرت المناقشات عن مقترحات بنماذج تنموية بديلة ارتكزت على مفاهيم مثل « الاعتماد على التراث » ، « الحاجات الاساسية » ونظام اقتصادى عالمى جديد » .

وظهرت أيضا اعتراضات تدافع عن النظام الاقتصادى الحالى وكانت حججها أن النظام الاقتصادى الحالى صحيح فى أساسياته وأن الازمات الراهنة ذات طبيعة مؤقتة . وإن النظام الحالى يحقق مصلحة الدول الغنية والفقيرة على السواء وأن

الشكوك حول صلاحية هذا النموذج الذى كان وما يزال يرتكز على البيئة الاستعمارية فبدأت العديد من دول العالم الثالث تبحث عن مقترحات جديدة ونماذج تنموية بديلة ارتكزت على مفاهيم مثل « الاعتماد على الذات » و « الحاجات الأساسية » و « نظام اقتصادى عالمى جديد ».

= نموذج التنمية المدعمة و الدول الغنية هو أفضل نموذج ممكن للدول الفقيرة . و .. مقابل هذه الآراء كانت آراء القائلين بضرورة وجود نظام عالمى اقتصادى جديد ترى ان النظام الحالى لا يناسب ولا يتلاءم مع طموحات الدول النامية طالما أن جذوره مستمدة من الماضى الاستعمارى وأن نموذج التنمية فى دول العالم الثالث لا يمكن أن يكون تقليدا للنموذج الغربى . وبرز فى المناقشات مفهوم السيادة Sovereignty وهو مفهوم ينطوى على حماية أى موارد وطنية يمكن أن تكون لدى أى دولة كان محور هذا المفهوم أن التنمية اعتمادا على الذات أمر ممكن ومن ثم رفض ربط اقتصاديات الدول النامية بالنظام الدولى وإنما ينصب الاهتمام بتنمية وطنية مستقلة فى ظل نظام دولى تشارك فيه الدول على أساس من المساواة .

راجع حول النظام الاقتصادى العالمى الجديد والنظام الاقتصادى الراهن :

* Karl P. Sauvant and Hasenpflug (eds), The New International Economic Order, Frankfurt, Campus Verlag, 1977.
* G. F. Erb and V. Kallap (eds), Beyond Dependency, New York, Praeger.

. د. محمد السيد السعيد . الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية . سلسلة عالم المعرفة . العدد ١٠٧ ، الكويت . المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب . نوفمبر ١٩٨٦ .

إن ما يعنينا من المبادىء الأساسية لهذا النظام الجديد والتى لقيت موافقة الأغلبية فى المجتمع الدولى عدة نقاط :

- حق الدول فى اختيار نظمها الاقتصادية والسياسية والثقافية .
- السيادة الدائمة والكاملة على الموارد القومية .
- حق الدول فى صياغة نموذج للتنمية المستقلة يتفق والاحتياجات الأساسية للسكان .
- حق الدول فى متابعة التحول الاجتماعى الذى يحقق المشاركة الكاملة للسكان فى عملية التنمية .

إن محور هذه المبادىء الأربعة يرتكز على مفهوم ينطوى على حماية أى موارد وطنية يمكن أن تكون لدى أى دولة وينطوى أيضا على رفض ربط اقتصاديات الدول النامية بالنظام الدولى فضلا عن أن مفهوم السيادة يجعل من التنمية اعتمادا على الذات أمرا ممكنا .

إلا أن التغير فى النظام الدولى الراهن يفرض على الدول النامية إحداث تغيرات ملائمة . فالتنمية اعتمادا على الذات تتطلب تحولات اجتماعية . فالتغيرات فى النظام الدولى لا يمكن أن تحدث شيئا نافعا دون تغيرات فى النظام الوطنى . فإذا كان من الضرورى للنظام الدولى أن يفر ساحة ضرورية للسيادة الوطنية فإن النظام الوطنى لابد وأن يترجم هذه المساحة إلى سياسة فعالة ومنها أن تقرر بشكل مستقل سياساتها الاجتماعية والثقافية.

لقد كان الانفصال الاقتصادى عن النظام الاقتصادى العالمى الراهن هو أحد المقولات التى برزت فى الآونة الأخيرة . ونحن نتصور أن نفس الآراء التى ساقها سنجهاس Senghaas دفاعا عن التحرر الاقتصادى

هى ذات دلالة ثقافية [1] فالانفصال الاقتصادى عن الاقتصاد الخاضع للقوى الكبرى هو الطريق الوحيد لعملية تنمية ملاءمة فى العالم الثالث كما يرى سنجهاس ولهذا القول علاقة مباشرة بالثقافة . فالتحرر الثقافى للدول التابعة سوف يكون ممكنا من خلال التخلص من العلاقات الراهنة التى تخضع لسيطرة القوى الكبرى . ودونما هذا التحرر أو الانفصال الثقافى فإن كل المقولات الخاصة بالتنمية الثقافية فى دول العالم الثالث ذات فائدة معدومة .

إن النموذج التكاملى الذى تحدثنا عنه من قبل مناقض تماما للانفصال الثقافى . فالنموذج الانفصالى يرى أن النظام الدولى القائم على التعامل المستقل يتطلب من الدول من الدول أن تطوروا اعتمادها على الذات . وهو بدوره يجعل من الضرورى فرض السيطرة على الموارد بما فيها المعلومات حيث ينبغى النظر إلى المعلومات المتوفرة لدى أى دولة على أنها جزء من الموارد الوطنية تقبل الجمع والمعالجة والتسويق شأن أى سلعة أخرى [2] بهذه الطريقة يمكن لدولة أن تصبح مستقلة لا من الناحية الثقافية وحدها دائما من الناحية السياسية والاقتصادية . فمن أجل تنمية نظام ثقافى ذاتى يصبح من الضرورى لكافة العلاقات الثقافية السائدة أن تتوافق وتتكيف مع البيئة .

---

(١) راجع فى ذلك :

Cees Hamelink, (1983) P. 95.

(٢) يقول وزير العدل الفرنسى فى خطاب له أمام منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية « أن المعلومات قوة . والمعلومات الاقتصادية هى قوة اقتصادية . أن للمعلومات قيمة اقتصادية » راجع حول بيان القيمة الاقتصادية للمعلومات تفصيلا :

OECD Symposium on Transborder Data flows and the Protection of privacy, Vienna, October 1977.

إن الهدف الرئيسى من الانفصالية الثقافيه هو التنمية القائمة على الذات وهو ذاته هدف الانفصاليه الاقتصادية كما عبر عنها سنجهاس وبالتالى فإن الهدف الذى له الأولوية الأولى يكون فى تحرير المجتمع من الظروف والشروط التى وضعت لمواجهة احتياجات الدول الكبرى.

فالانفصال يعنى أو يهدف إلى إيجاد المساحة الضرورية اللازمة لتقدير وحصر الموارد الوطنيا طبقا لمفهوم كل مجتمع عن التنمية ولاستقلال هذه الموارد بشكل مستقل يحدد الأولويات بناء على تصورات واحتياجات محلية والانفصالية شرط مسبقه لأى مشاركة فعالة للشعب فى أى مجتمع من المجتمعات.

وقد ذهب بعض الدارسين إلى تحديد نقاط أساسية تعاون على تحقيق الانفصالية الثقافية نقف هنا على أهمها :

• إن الانفصالية عملية تختار فيها كل دولة أن تتحلل من العلاقات الدولية التى تعوق تنمية مجتمعها تنمية مستقلة.

• إنه اختيار فعال ضد تقليد النماذج الثقافية الأجنبية ، وبالتالى يمكن صياغة نظام ثقافى ملائم للبيئة المحلية.

• إنها سلسلة من الاستراتيجيات التى تحقق توازنا مضادا للامبريالية الثقافية.

• إن وجود سياسة إعلامية وطنية تقيم نموذجا جديدا للعلاقات الدولية فى مجال الاعلام متطلب أساس فالسياسات الثقافية التى تتضمن شكلا من التبعية فى العلاقات غير المتكافئة وكذلك نقل التكنولوجيا بشكل عشوائى هى سياسات مرفوضه لصالح سياسات تتسم بالاستقلالية. فالسياسة الاعلامية الوطنية يمكن النظر إليها على أنها حجر الزاوية فى الانفصاليه الثقافيه.

لأن تأثير التدفق والتكنولوجيا الإعلامية يؤثر بعمق على التنمية الثقافية .

• ضرورة توافر أربع مكونات هامة فى السياسة الإعلامية الوطنية وهى مكونات تفوق إلى حد كبير التدفق الأجنبى للمواد الاعلامية الثقافية :

١ — التحديد المستقل لاحتياجات المجتمع الأساسية .

٢ — صياغة سياسة إعلامية ترتكز على هذه الاحتياجات .

٣ — ترجمة هذه المبادىء إلى تخطيط حقيقى .

٤ — تعبئة الموارد الوطنية .

ومن منظور الانفصال الثقافى فإن أى نظام إعلامى عالمى جديد يمكن أن يتحدد فى « قيام تبادل دولى للاعلام تقوم فيه الدول التى تحقق تنمية نظامها الثقافى بطريقة مستقلة وسيادة كاملة على مواردها تقوم بالمشاركة الكاملة باعتبارها أعضاء مستقلين فى الجماعة الدولية » وهذا عكس النظام العالمى الاعلامى المقترح الذى يذهب مذهب التكامل الثقافى والاعلامى بين دول العالم فى إطار وضعته القوى الكبرى ولا يحقق للدول النامية إلا تحسينات هامشية فى الوضع الراهن .

---

(١) يرى أنتونى سميث فى دراسة حول أسباب السيطرة الثقافية الغربية على العالم « أن فرصة دول العالم الثالث فى المشاركة بحجم كبير من المعلومات يلقى قبولا دوليا هى فرصة معدومة مالم يعتنق عدد أكبر من هذه الدول مبدأ حرية الصحافة وهو أمر غير محتمل » ويقول سميث « ربما كانت أخطار نقاط الضعف فى النظام الاعلامى العالمى الجديد هو أن قائمة الاحتياجات والمطالب التى تنادى بها دول العالم الثالث تفتقر إلى حرية الصحافة » .

Anthony Smith, (1980).P112

السياسات الاعلامية الوطنية :

بدأت دول العالم الثالث مع بداية الثمانينات تعى حاجتها إلى تصميم وتنفيذ سياسات إعلامية وطنية . وكما أوصت لجنة ما كبرايد فى تقريرها « أن من الضروري تنمية سياسات اتصالية وطنية شاملة ترتبط بكل الأهداف التنموية الاقتصادية والثقافية والاجتماعية »[١] وقد أكدت اللجنة على ضرورة مشاركة كل الجماعات المعنية فى كل دولة مشاركة ديمقراطيه فى صنع السياسة الاتصاليه وتقول اللجنة أيضا « أنه يتعين على كل دولة أن تطور نماذجها الاتصالية بما يتلاءم مع ظروفها الخاصه واحتياجاتها وأعرافها ، وهكذا يتم تدعيم وحدتها واستقلالها واعتمادها على الذات »[٢]

وثمة عناصر أساسية ينبغى مراعاتها عند صياغة إعلاميه وطنيه :

أولا : تحديد المهام .

ثانيا : صياغة نموذج وطنى للنظام الاعلامى .

ثالثا : حصر الموارد .

رابعا : وضع الميكانيزمات اللازمة لضبط وظائف النظام الاعلامى .

• تحديد المهام .

قد يبدو الحديث عن تحديد المهام حديثا مكررا ومملا فى كثير من التصور وجدد نظام إعلامى بلا مهام محدده . وهذا صحيح إذا كنا نتحدث عن المهام السياسية لأى نظام إعلامى فى أى دولة من دول الثالث فحتى الآن هى أوضح المهام وأكثرها تحديدا فى كل أنظمة الاعلام فى العالم الثالث .

---

(١)Sean Macbride et al., Many Voiles. oneworld : Comnnunicaticin and Society Todoy and Tomorrow Panis. unesco، 1980 ، p. 254 .

Ibid. p. ، 254

حتى الآن هى أوضح المهام وأكثرها تحديداً فى كل أنظمة الاعلام فى العالم الثالث . ولكن مجالا أكبر وأوسع وأشمل غالباً ما يترك دون تحديد وأعنى به المجال الاجتماعي والثقافى وسوف نرى ذلك . كما أشرنا سابقاً فإن العمليات الاعلامية غالباً ما تعوق التنمية الذاتية للسنفلة من خلال ما تقدمه من رموز اجتماعية متنكرة ، أو تلك الأشكال غير الملائمة التى يتم تكييفها مع البيئة أو بالأصح تكييف البيئة معها . فمن الضرورى فى بداية عملية التخطيط أن يتم فحص الكيفية التى تساهم بها العمليات والأنشطة الاعلامية فى تشكيل الرموز والانساق الاجتماعية التى تمكن مجتمعاً من التكيف مع احتياجات بيئته الخاصة . فعلى سبيل المثال نرى أنه فى كثير من بلدان العالم الثالث ومنها بلداننا العربية والإسلامية تحمل الأنشطة الاعلامية مثل الاعلان تحمل الناس على اقتناء سلع وبضائع لا علاقة لها باحتياجاتهم الحقيقية . فالمعلنون غالباً ما يصيغون عالماً يتمناه الناس فى جو ساحر تنطلق فيه الوعود بالوفاء باحتياجات وأحلام لم يكن ليدركها هؤلاء من خلال جهودهم[1] .

فتأخذ السلع قيمة مضافة تتعدى قيمتها الحقيقية . ففى كثير من الأحيان تصبح هذه السلع رموزاً للمنزلة والاحساس بالذات . ومن ثم تشيع احتياجات اجتماعية وسيكولوجيه واقعية . فعلى سبيل المثال تضطر الزوجة فى البيئات الفقيرة فى المكسيك أن تقتصد لمدة أسبوع كامل حتى توفر لزوجها ثمن مشروب الكوكاكولا فى نهاية الأسبوع[2] . ذلك أن مشروب الكولا قد أصبح من خلال الأنشطة الاعلامية رمزاً لإشباع احتياجات خاصة وهو الشعور بالذات والعصرية والمنزلة الاجتماعية فهو مشروب العصر واختيار الجيل الجديد .

---

(1) John P. Digging, Reification and the Cultural Hegemony of Capitalism, "Social Research, vol. 44, No. 2, 1977, P. 365.

(2) Homelink. (1933) p. 94.

مثل هذه الاحتياجات ذات القيمة المعنوية ذات أهمية فى حياة كل شخص . ولهذا من المفضل أن نبحث عن المنتجات الوطنية التى تشبع هذه الاحتياجات وفى نفس الوقت تحقق فوائد حقيقية .

فعصير الفاكهة مثلا يمكن بالإضافة إلى كونه عنصرا غذائياً جيدا اعطاؤه معنى رمزياً يرتبط بالمنزلة والاحساس بالذات . هذا هو الحال إذا ما أعطى المشروب الوطنى رمز مقاومة سيطرة الثقافات الأخرى . ونحن فى مصر مثلا استبدلنا بمشروباتنا الوطنية مشروبات ثقافات أخرى أصبحت هى ذاتها رمزاً للعصرية والمكانة الاجتماعيـــة حتى أصبحت المشروبات الوطنية مجالا للسخرية .

من هنا نقول أن مجالا واسعاً تتركه الدول النامية بلا تحديد لمهام النظام الاعلامى فيه . والاعلان ليس هو النشاط الاعلامى الوحيد وإنما هناك مجالات أخرى تدعم علاقات التبعية الثقافيه فى غيبة من تحديد المهام للنظام الاعلامى بوجه عام . خذ مثلا عملية المشاركة السياسية ، فكما يقول Paolo freire ان التنميـة لا يمكن أن تتحقق فى ظروف الصمت[1] . أى أن أى خطة للتنمية الوطنية يمكن أن تكون ذات مغزى فقط إذا كانت القرارات الخاصة بتنظيم إنتاج وتوزيع السلع والخدمات، وتنمية أدوات ورموز وانساق اجتماعية قد تم التوصل إليها من خلال مشاركة واسعة . ومن المهم أيضاً أن يتم التخطيط والتنظيم الاقتصادى ما يشـير إليه سكان أى مجتمع على أنه احتياجاته الأساسية[2] . أن الكرنفال الثقافى الذى تزخر به دول العالم الثالث قد ظهر وتحدد دون وجود قاعدة واسعه للمشاركة الشعبية . من المهم أن تحدد أى سياسة

(3) Paolo Freire, Cultural Action for Freedom, Baltimore, Penguim, 1972, P. 17.

Antonio pasquali ,(1979) p. 82 .

وطنية المساهمات المتوقعة من النشـاط الاعلامى فى نوع المجتمع المرغوب وفى الـكيفية التى يراد بها تحقيق هذا الشـكل من المجتمع المرغوب . ومثل ذلك لن يتم إلا بتوفر قنوات إعلامية أفقية تعمل على تنشيط كل قطاعات المجتمع للمشاركة فى صنع القرار .

• حصر الموارد :

ان حصر الموارد فى أى تخطيط هو أحد الخطوات الهامة والأساسية . ومن الطبيعي أن يكون حصر الموارد وتصنيفها أحد الخطوات الهامه فى تحقيق أى نظام اعلامى وطنى . على أن العمليه الأهم ونحن بصدد الاستقلال الثقافى تـكمن فى معرفه وتحليـل الاحتمالات المتوقعه نحو تكييف هذه الموارد مع المعطيات البيئية وشـكل هذا التكييف فتلك من أهم أسس التعامل مع الثقافة بمفهومها الشامل . ويمكن أن تنظر إلى الموارد فى ضوء ثلاث فئات . الموارد التى هى جزء متكامل ومتمم للسياق المحلى وهى ما تعرف بالموارد الوطنية . والموارد التى استوردت فعلا وهى ملائمة للاحتياجات الوطنيه وأخيرا الموارد التى ما يزال أمر استيرادها ضرورياً وهاماً . وينبغى ألا ينصرف الذهن هنا إلى أننا نعنى بالموارد فقط تلك القدرات المادية المتاحه وإنما نعنى — وكما أشرنا من قبل إلى أن المعلومات بكل صورها وأشـكالها هى أحد الموارد المتاحة بل ويمتد مفهومنا هنا إلى أن القيم الإيجابيه الموجودة لدى أى نظام ثقافى هى أيضاً أحد موارده . فالتجربة اليابانية فى التنمية اعتمدت على القدرات الإيجابية لدى الشخصية اليابانية .

الموارد الوطنيه :

يعتمد تنفيذ السياسات الوطنية بدرجة كبيرة جدا على طبيعة الموارد المتاحة والمحتملة أو الموارد التى يسـتطيع المجتمع إنتاجها داخل حدوده هو .

ويتعين على الدول النامية أن تنظر إلى الانساق الثقافية الموجودة لديها على أنها أحد مواردها الهامة فى عمليه التنمية ومن ثم يتعين عليها أن تقوم بحصر وتصنيف هذه الموارد كخطوة أولى لمعرفة احتمالات التكيف وشكله بين هذه الأنساق الثقافية وبين المجتمع الذى تستهدفه خطط التنمية . فمن الضرورى أن نضع فى الاعتبار ما إذا كانت هناك عناصر من التقاليد الوطنيه يمكن استغلالها كعوامل معاونة فى الوصول إلى علاقات تكيف ملائمة مع البيئة . فالقيم الاجتماعية التقليدية والتراكيب والنظم الاجتماعية التى تشكل أساس الانساق الثقافية لأى مجتمع يمكن أن تكون فى الغالب أكثر فعالية فى عملية التنمية الوطنية خاصة فى ضمان مشاركة قطاعات أكبر من السكان الوطنيين . ففى المناطق المرتفعة من بيرو — على سبيل المثال — أعيد احياء النظم الاجتماعية التى تضرب جذورها فى حضارة ألانكا القديمة لتكون أسس تنظيمية للسياسات المعاصرة فى بيرو . وفى بعض الدول بذلت محاولات لإعاده اختراع الأشكال التكنولوجية القديمة التى هى أكثر تكيفا مع بيئاتها المعنية . ففى المكسيك أعيدت بعض الممارسات الطبية الهنديه التى ثبت صلاحيتها . وفى زيمبابوى أفردت مساحة للطب الشعبى عند إنشاء نظام الرعاية الطبية الحديثة . ان دول العالم الثالث ينبغى أن تأخذ فى حساباتها الخاصة بالسياسات الثقافية ان المورد الأساسى ـ وهو المعلومات ـ موجود بالفعل فى النظام الثقافى الوطنى ويخضع لسيطرة الشعب ذاته . هذا المورد الثقافى جاء نتيجة للخبرة والمعرفه والأحداث والتطور التاريخى لكل مجتمع فلدى كل مجتمع بالفعل تنوع ضخم وثرى بالرموز الثقافية التقليدية التى من خلالها يمكن أن نعبر عن المحتوى الاعلامى بطارق ذات معنى بالنسبة لشعوب منطقة أو دولة من الدول . ان الأدوات والقنوات الاتصالية التقليدية يمكن أن تكون

فعالة بالنسبة لتوزيع المعلومات توزيعا جماهيريا ، لأنها تتواجد على مستوى المجتمعات المحلية فى كل أنحاء الدولة ولأن جماهير المجتمع يستطيعون استخدامها دون تدريب خاص[١] . هذه الأشكال التقليدية هى الحوامل الحية للنظام الثقافى وهى التى تؤدى بطريقة ملاءمة إلى الوعى الوطنى . هذه الأشكال التقليدية غالباً ما تكون أكثر فعالية ومصداقية من وسائل الاعلام الحديثة لأنها جزء من الثقافة الوطنية ولأنها تستخدم لغة الناس العاديين .

وفى النهاية هى أشكال غير مكلفة ولا مجهدة اقتصادياً .

فى بعض الحالات كان الربط بين هذه الأشكال وبين وسائل الاعلام الحديثة ناجحاً جداً . ففى تايلاند حافظ المفنون الشعبيون ويسمون Maulun على تقليد وطنى هام من خلال قصصهم وأغنياتهم فى برامج الراديو والتليفزيون وفى السنغال حافظ الـ Griots على التاريخ الوطنى حيا فى نفوس السنغاليين من خلال أغنياتهم المذاعة فى الراديو والتليفزيون .

على أن هناك حالات أخرى فاشلة ففى الهند أثار استخدام أغنيات Yellama الدينية استياء القرويين حين تم تكييفها لبث رسائل تعليمية وأخرى تستهدف الحد من النسل . فالربط بين الوسائل الحديثة والأشكال

---

(١) فى المجتمع الاسلامى أو فى الدول الاسلامية لا يمكن اغفال قنوات الوعظ والارشاد الدينى باعتبارها أكثر قنوات الاتصال تأثيرا على الاقل من الناحية التاريخية . وفى العصر الحديث أصبحت هذه القنوات من قنوات المعارضة السياسية القوية بحكم اقترابها من النبض الحقيقى لجموع المسلمين وقد أثبتت هذه القنوات فعاليتها فى العديد من المجتمعات والدول الإسلامية فى العديد من المجالات وفى أى مجتمع إسلامى لا يمكن بأى حال إغفال مثل هذه القنوات حين يتم وضع سياسة ثقافية وطنية يراد لها أن تحقق نجاحا .

التقليدية يكون ملائماً إذا كانت الأشكال التقليدية مرنة والأمثلة كثيرة مثل الحكائين المنود « الكاثا » ومسرح الفقراء فى ايران « كابشوتلى » والسير الشعبية فى مصر والعروض الكوميدية فى غانا « كاكاكو » كل هذه عمليات إعلامية متاحه لأنها مندمجة فى الميراث الثقافى الوطنى . وثمة مورد آخر هام وحيوى لصياغة نظام اعلامى وطنى وهو وفرة العمالة البشرية التى يمكن أن تقوم بالكثير من العمليات الاعلامية كبديل عن التجهيزات الفنية المعقدة والمكلفة والتى لا تتواءم كثيراً مع البيئة ، ودون الدخول فى مزيد من التفاصيل حول هذا المورد نقول انه بوسع دول العالم الثالث فى معظم العمليات الاعلامية تدريب موظفيها بوسائلها هى ومعاييرها المهنية ووفق أولوياتها الاجتماعية .

إن الحجج التى يسوقها البعض ـ مثل كاتز وفيديل[1] ـ بأن دول العالم الثالث لا يتوفر لديها إلا القليل جداً من المادة الاعلامية وعدد قليل من المؤهلين لأن يشغلوا وظائف اعلامية هو زعم محيط لأنه يرتكز على احتياجات وهمية فرضتها المعايير التعسفية للدول الأكثر تقدماً .

فالنقص فى المادة الاعلاميه وعدد الموظفين يكون مشكلة فقط إذا ما شعر الفرد منا أنه من الضرورى بث ساعات إرسال إذاعى وتلفزيونى أكثر من المادة المتاحة وما تسمح به ظروف العاملين . ففى تايلاند مثلا حينما أدخل التلفزيون فى الخمسينات كان وقت الإسال محدوداً ، ولم تكن هناك أى مشاكل

---

(1) Katz & Webell , (1978) chep. 3 .

يرى كاتزو فيدل أنه بالإضافة إلى جاذبية البرامج والمسلسلات الأوربية ومستواهم الفنى العالى فان ضعف الامكانات البشرية اللازمة ونقص الأموال هى من أسباب استيراد دول العالم الثالث لبرامج الراديو والتلفزيون .

فى تقديم برامج يقوم بها أناس موهوبون من تايلاند من مخرجون وممثلين ومقدمى برامج وفنيين . . إلخ . وفقط حينما أجبرت المصالح التجارية التلفزيون التايلاندى على زيادة وقت إرساله ظهرت المشكلة . فلكي يملأ ٧٩ ساعه من البرامج أسبوعيا كان من الضرورى استيراد برامج من أمريكا وألمانيا الغربية . وفى مصر أيضا مفارقة عجيبة فالتلفزيون المصرى يصدر أكثر من ٢٤٠٠ ساعه من البرامج سنويا ويستورد ثلث احتياجاته البرامجية من الخارج ومن المتوقع زيادة نسبة البرامج المستوردة فى ظل تزايد ساعات الارسال . إن الامكانات البشرية والفنية والمالية للتلفزيون المصرى لاتسمح بإنتاج ما يزيد على ١٩٠ ساعة من البرامج أسبوعيا ويصبح البديل هو الاعتماد على مصادر برامجية خارجية . وكما توضح هذه الحالات وغيرها كثير فإن الشرط الضرورى للاستقلال الثقافى هو الملاءمة بين المهام المطلوبة من وسائل الاعلام وبين الموارد المتاحة .

وإذا تحدثنا عن الفئتين الأخريين من للموارد فان خلاصة القول فيهما ينحصر فى الكيفية التى يتم بها استخدامها من أجل التنمية الذاتية فالكثير من الدول النامية لديها ماضى استعمارى أو ماضى من السيطرة الخارجية شهد إدخال تقنيات اتصالية وتعد اليوم أحد الموارد المتاحة والسؤال الهام الذى يتعلق بها هو ما إذا كانت هذه الموارد ما تزال مرتبطة بشكل تلازمى بالتبعية الخارجية أو مدى قابليتها للتحول لخدمة الأهداف الوطنية . لقد كان الراديو فى الجزائر رمزا للظلم الاستعمارى فقد كان بالنسبة للجزائريين رجلا فرنسيا يتحدث إلى آخر فرنسى ولكن بعد الثورة الجزائرية أصبح الراديو رمزا للتحرر وفى موزمبيق كان السؤال الأهم فى السياسة الثقافية والإعلامية هو إلى أى مدى يمكن استخدام اللغة الاستعمارية لدعم التحرر الوطنى ؟

واللغات الأوربية فى أفريقيا تمثل جيدا الفئة الثانية من الموارد . فى كثير من الدول الأفريقية كانت لغة المستعمر هى الحل أمام التعصب العرقى الذى يمنع استخدام إحدى اللغات المحلية لغة رسمية ولكن ذلك لا يمنع من استخدام هذه اللغة لدعم سياسة ثقافية مستقلة مع كثير من الصعوبات التى لا سبيل إلا إلى مواجهتها . أما الفئة الثالثة وهى الموارد التى ما يزال أن استيرادها ضروريا ونعنى بها التكنولوجيا الأجنبية . أن السؤال الهام فيما يتعلق باستيراد التكنولوجيا هو المدى الذى يمكن أن تساهم به فى عملية التنمية الذاتية المستقلة . فمن النادر أن يفكر البعض فيما إذا كانت التكنولوجيا التى صنعت من أجل مجتمعات حضرية صناعية تتناسب أو قابلة للتكيف مع ظروف بلدانهم المختلفة .

• صياغة نموذج وطنى للنظام الاعلامى :

يمكن النظر إلى وسائل الاتصال الجماهيرية على أنها مؤسسة اجتماعية يفترض فيها أداء أدوار وظيفية محدده لجمهور عام أو خاص . ويخبرنا علماء الإجتماع بأنه يتعين على كل مؤسسة أن يكون لها مفهوم Concept وهيكل أو بناء Structure [1] والمفهوم يعنى الهدف الاجتماعى الذى تسعى المؤسسة إلى تحقيقه وهو الذى من أجله توجد المؤسسة . أما الهيكل أو البناء فيعنى به الوسائل المستخدمه لتحقيق المفهوم أو الهدف . ويتوقف نجاح أى مؤسسة على إيجاد علاقة متوازنة بين الهدف والبناء أى بين الهدف الذى تسعى إليه المؤسسة وبين الوسائل المتاحة لبلوغ ذلك الهدف ، وإذا كان هدف النظام الاعلامى الوطنى هو تحقيق وتأكيد الاستقلال الثقافى للمجتمع

---

(١) راجع فى الطبيعة المؤسسية لوسائل الإعلام .

John C. Merrill, Ralph Lowenstein, Media, Message, and Men, London, Longman. 1984 Chap.7.

الذى يعمل فيه ـ على الأقل حسب التصور الذى طرحته هذه الدراسة ـ فإنه من غير المنطق أن يتم استيراد نماذج غربية للنظام الاعلامى الوطنى لتحقق مثل هذا الهدف [1] نحن هنا إزاء علاقة غير متوازنه بين مفهوم المؤسسة الإتصالية وبين هياكلها . وهذا فى تصورى لعكس أزمة النظم الاعلامية فى العديد من الدول النامية ، فالهيا كل الاتصالية لدى غالبية هذه الدول لا يمكن أن تفى بأهداف التنمية اعتمادا على الذات وهو التصور المطروح دوليا الآن لعملية التنميه فمن الضرورى عند صياغه هيكل النظام الاعلامى الوطنى مراعاة الترابط بين مكونات النظام الاعلامى وبين المهام المطلوبة منه وكذلك الموارد المتاحة وهى العاملان اللذان تحدثنا عنهما من قبل . وفى هذا الصدد فإن عدة أمور ينبغى النظر إليها باهتمام عند صياغة نموذج وطنى للإعلام .

أن إذا كانت السيادة القوميه هى إحدى معوقات التنمية فإنها لا يمكن أن تتحقق بدون خضوع النظام الاعلامى لسيطرة ذات طابع قومى وهذا يعنى استقلال المجتمع فى عملية اتخاذ القرار تجاه استخدام وتصدير المعلومات . ولا يعنى ذلك تحديد نمط معين من الملكية لكل الوسائل الاتصاليه . وهناك عناصر أخرى تحقق السيطرة القوميه منها السياسات الضريبية تجاه المواد الاعلاميه الأجنبيه والشركات الأجنبية العاملة فى السوق المحليـة وتسعيا

(١) من بين إحدى وتسعين دولة من دول العالم الثالث وجد كاتز وفيدل ٢١ دولة نقلت النموذج الاذاعى الامريكى الذى يعمل على أساس تعددى خاص ، ٢٧ دولة نقلت النموذج البريطانى « خدمة عامة » ، ٢٢ دولة نقلت النموذج الفرنسى « السيطرة الحكومية قبل تغيره عام ١٩٧٤ » ، ٧ دول نقلت نماذج مختلفة من ايطاليا وإسبانيا وهولندا وبلجيكا ونيوزيلاند .

Katz, Broad Costing in The Third World, op. cit., pp. 65 — 97.

لخدمات الاعلامية وتمويل تطوير أجهزة الإنتاج الاعلامي تمويلا عاما . في السنوات الماضية ظهرت دلائل بحيثه تدعم ملاحظة أن ميكانيزمات السوق الحرة في مجال إنتاج وتوزيع المعلومات في الدول النامية لم تستطع الوفاء بالاحتياجات الأساسية لهذه الدول [١] إن العمليات الإعلامية في الدول النامية شكل هام من أشكال الخدمه العامه تماما مثل العمليات التعليمية . وينبغى أن يستهدف نظام الملكية والإدارة والتشريعات الخاصة بالنظام الاعلامي تكريس هذا المظهر [٢] وقد يتبادر إلى الذهن أن السيطرة القومية على النظام الإعلامي قد تعنى فرض سلطان الحكومة على النشاط الإعلامي ذاته . ففى هولندا يوجد تشريع يحقق الفصل بين هذين العنصرين أى بين ملاك الصحف وبين المحررين والصحفيين والعاملين فى هذه الصحف [٣] .

(١) Hameeink، (1983) p. 110

(٢) فى الولايات المتحدة كان التغير الطفيف الذى طرأ على النموذج الاذاعى الامريكى نتاج جهود متكررة استهدفت تحقيق قدراً أكبر من السيطرة العامه على الانشطة الإذاعية وادخال عنصر الذمة العامة . ولعل التبريرات الاولى لإخضاع الإداعه الامريكية لضوابط لجنة الاتصالات الفيدرالية فى التاريخ المبكر للاداعة توضح أهمية المبدأ ذاته فقد أكدت اللجنة أن استخدام الاداعيين للترددات الاذاعية التى هى ذات ملكية عامة يلزمهم بالمسئولية تجاه الآخرين .

راجع حول المناقشات القضائية الامريكية حول الطبيعة العامة للاذاعة :

John Merriee, (1984) chap. 5

(٣) تمثل صحيفة « لوموند » الفرنسية مظهرا من مظاهر الضبط القومى . إذ يمتلك ٤٠ ٪ من أسهمها مجلس استشارى خارجى يفترض أن يمثل الضمير الوطنى وهذه الحصة من الأسهم لا يمكن بيعها ويحظر على رجال الأعمال رجال أو السياسة دخول هذا المجلس . وهنالك ٤٠ — من الأسهم مقسمة بين المحررين

وإذا كانت الظواهر تشير إلى أن السيطرة القومية على وسائل الإعلام تؤدى فى كثير من الأحيان إلى سوء الاستخدام ، وهى إحدى النقاط الرئيسيه فى المناقشات الدولية حيث برزت مشكلات الرقابه والمصادره والطرد كعقبات أمام التدفق الحر للمعلومات ، فاننا ينبغى أن نقف قليلا أمام هذه المشكلات لنرى ما إذا كانت الرقابه والمصادره ظواهر تختص بها دول العالم الثالث [1] ؟ أو أنها نتيجة طبيعية ملكية القومية لوسائل الإعلام ؟ أم أن

= والكتاب ، ٢٠ — مقسمة بين الجهاز الإدارى ورئيس التحرير ورئيس الشئون المالية .

وصيغة الملكية هذه توضح أهمية خضوع سياسة الصحيفة للتوجه الفرنسى العام .

وفى السويد أنشىء نظام لدعم الصحف يمول من حصيلة الضرائب المفروضة على الاعلانات ويحق لأى صحيفة لا يتعدى توزيعها ٤٠ ٪ من مجموع الأسر المقيمة فى منطقة الصدور الحصول على دعم من هذا الصندوق .

وفى نيجيريا وضعت ملكية وسائل الاعلام فى ثلاث فئات . الصحف ، الراديو ، التيلفزيون ، الوكالات الاعلانية ملكية عامة إجبارية . أما طباعة الكتب ونشرها والمجلات ٦٠ ٪ ملكية عامه ، ٤٠ ٪ من أسهم الصناعات المرتبطة بالاتصالات مثل أجهزة الراديو والكومبيوتر ملكية عامه ، أن بوسع كل دولة أن تختار ما يحقق هدف إخضاع النظام الإعلامى للسيطرة القومية . راجع .

John C. Merril, Globop Joarnoeism, New york, Longmon 1983, pp. 65 — 81 .

(١) فى العام الماضى أصدرت السيدة مارجريت تاتشر رئيسة الوزراء البريطانية قرار بمصادرة كتاب « صائد الجواسيس » لأسباب أمنية توجه خاصة ببريطانيا . وكانت نصيحة هنرى كيسنجر للحكومة الاسرائيلية فى أعقاب =

هذه الظواهر نتيجة طبيعية لمستوى التنمية الذى تحقق ، والبناء السياسى السائد ، والتنظيم الاقتصادى ومستوى الوعى السياسى لدى السكان ودرجة الضغوط السياسيه والاقتصادية والثقافية الخارجية ؟

وفيما يتعلق بانتهاك حكومات دول العالم الثالث لمبدأ حريه الصحافه عن طريق فرض الرقابة على المراسلين الأجانب وطردهم ـ وهى قضيه أخرى بارزة فى المناقشات الدولية ـ فإننا نعلم ممارسات المراسلين الأجانب وتعاونهم مع أجهزة الاستخبارات وتدخلهم فى شئون الدول بأكثر مما تسمح به طبيعة عملهم ونقلهم لمعلومات بتعين وللمصلحه العامه حمايتها من [الانتشار بالإضافه إلى السلوك الشخصى للعديد من المراسلين الذى يتنافى مع قوانين الدول . وإذا كان من حق الدول طرد الدبلوماسيين الأجانب لأسباب تراها فإن من حقها أيضا طرد المراسلين الأجانب لأسباب تراها موجبه لمثل هذا الاجراء[1] » .

اندلاع الانتفاضة الفلسطينية هو منع المراسلين الأجانب من تغطية هذه الأحداث . واسرائيل التى لا تعتبرها الدول العربية من دول العالم الثالث لديها سجل حافل فى فرض القيود على المراسلين الأجانب ومصادرة الصحف العربية وسجن الصحفيين العرب فى الأراضى المحتلة .

وأخيرا فان نفس وسائل الإعلام الغربية التى تهاجم حكومات العالم الثالث من هذه الزاوية كانت صامتة تماما حينما قامت حكوماتها الغربية بفرض بعض هذه الحكومات ودعمها رغم السخط الشعبى . وفى فرنسا والنمسا وفنلندا وألمانيا الغربية قوانين تسمح بحظر بيع أو مصادرة المنشورات التى تنتهك القوانين أو يتسبب عنها ضرر وفى بداية الستينات تعرضت مجلة دير شبيجل الألمانية للمصادرة نتيجة نشر مواد وصفت بأنها خيانة .

(٢) راجع فى دور المراسلين الأجانب فى شيلى أثناء حكم سلفادور اللنيدى.

Nacla, Latin America Report , Uop. 8 , No. 6, 1974

ولسنا هنا ندافع عن الدكتاتوريه والطغيان وكبت حريه الشعوب ولكننا ندافع عن حق الدول فى أن تضع المعايير الخاصه بها والتى تلائم ظروفها وأوضاعها بوحى من مصالحها القوميه حتى لو تعارض ذلك مع المعايير الغربيه التى يراد لها أن تفرض فرضا تعسفيا على دول العالم الثالث .

وثمة قضية أخرى هامه فى مجال السيطرة القوميه العامه على النظام الإعلامي وهى تجنب سيطرة المهنيين الاعلاميين على النظام الاعلامى . فالتطور التاريخى لوسائل الاعلام فى كل أنحاء العالم قد ولد نظره سلبيه من جمهور هذه الوسائل تجاه العمليات الاعلامية . فالنظرة السائدة لدى الكثيرين هى أن وسائل الاتصال الجماهيريه مساحه خاصه بجماعه صغيرة من المهنيين العاملين فى مجال الاعلام واكتفى هؤلاء بمقعد للراقب السلبي . وقد تعرضت مناقشات النظام الاعلامى العالمى الجديد لمثل هذه القضية وأوصت بضرورة توسيع القنوات أمام المشاركة العامة من مواطنى أى دولة كأساس لصياغة نظام إعلامى وطنى وهذا المفهوم يقترب من مفهوم Poolo Freiu حول الموقف التعليمى إذ يرى أن الفصل التقليدى بين المعلم المتخصص وبين التلميذ ينبغى القضاء عليه . فهو يفترض أن لدى كل فرد قدرا من المعرفة والمعلومات حول جزء من الواقع يمكنه من المساهمة بشكل فعال فى العملية [١] .

= فى عام ١٩٧٧ نشرح الواشنطن وست والتايم صورا مزيفه لعمليات إعدام وتعذيب فى كمبوديا اعترفت الادارة الامريكية أنها التقطات لموقف مصطنع تم إعداده فى تايلاند وظهر أن هاتين الصحيفتين كانت تعلم ذلك قبل النشر .

(1) Paoto Freire Culturalactin, op. Cit . p.p. 39-38

• ضبط وظائف النظام الإعلامى :

لا تكتمل صياغة أى نظام إعلامى دون وجود ميكانيزمات تعمل لضبط وظائف النظام ليتلاءم مع الأهداف القومية لمجتمعه : وتلك سمه عامه فى كل الأنظمه الاعلاميه على اختلاف توجهاتها والفلسفات التى تحكمها. فلدى كل مجتمع من الضوابط ما يكفل حماية القيم الاجتماعية السائدة وأمن الدولة والمؤسسات الاجتماعية العاملة . وإذا ما كان تدعيم الهويه الثقافية المجتمع فلسفة تحكم النظام الاعلامى الوطنى فإنه من الضرورى أن يوجد المجتمع من وسائل الضبط لمراقبه عمل النظام الاعلامى ضمانا لتحقيق هذه الفلسفه . على أن لهذه الضوابط أساليب داخلية تحدد ما إذا كان النظام الاعلامى يحقق فعلا الوظائف المنوطه به أم لا . ومنها مواثيق الشرف والدور الفعال للنقابات المهنيه والمجالس الصحفية والتشريعات والقوانين التى تكفل تحقيق الأهداف القوميه .

وفى بعض المجتمعات تتكون جماعات من جمهور وسائل الاتصال تعبر عن الضمير القومى إزاء ممارسات الوسائل الجماهيريه . وهناك ضوابط خارجيه منها الاتفاقات الدولية حول الأمور ذات الصلة المباشرة بالنظام الاعلامى الوطنى مثل تعريفه الاتصالات الفضائية وحق الدولة فى استخدام الترددات الاذاعيه . . وغيرها .

إن الضوابط المطلوبه تلقى معارضه شديده فى المناقشات الدوليه ولدى الليبراليين من النخبة فى المجتمعات الناميه بدعوى أن هذه الضوابط تنتهك حق الإنسان فى المعرفه . ولكن الإنصاف يدفعنا إلى القول بأن هذه المشكله لم تصل فيها الدول المتقدمة إلى حيث ما تزال النظم الاعلامية بها

عاجزة عن تحقيق التوازن بين الحريه والمسئوليه[1] وليست حكوماتها بمنأى عن التأثير غير المباشر والغامض فى بعض الأحيان على وسائل الاعلام الجماهيريه. فضلا عن الضغوط التى تتعرض لها وسائل الاعلام فى هذه الدول من جماعات المصالح الاقتصادية والسياسيه. والقضيه الأساسيه التى تواجه الدول الناميه هى قضيه الأولويات وارتباطها بالاحتياجات الأساسية لمجتمعاتها بعيدا عن المعايير التعسفيه التى تفرضها الظروف الاجتماعيه والسياسيه والاقتصاديه للدول الأكثر تقدما. ويتعين على الدول الناميه أن تدرك أن استقلالها الثقافى هو حجر الزاويه فى قضية التنميه اعتمادا على الذات تماما مثل أهمية تحللها من علاقات التبعيه التى تميز النظام الاقتصادى العالمي الراهن. وهذا يقتضى من الدول الناميه أن تحدد خياراتها بما يتلاءم مع واقعها ونوعية المجتمع الذى تريده بعيده بعيدا عن معايير الآخرين ممن تختلف ظروفهم وتجاربهم.

(١) كان ظهور ما عرف باسم لجنة هاتشينز فى الولايات المتحدة تعبيرا عن وجود هذه المشكله فقد انتهى تقرير اللجنة إلى الربط بين الابقاء على حرية الصحافه وقبول وسائل الاعلام الجماهيرية الاضطلاع بمسئولياتها تجاه المجتمع. وما تزال هذه المشكله مطروحة فى الكتابات الامريكية حتى الآن.

راجع Commission on Freedom of the Press . afree and Responsiblr* press. Chicago : university of chicago press, 1947 .

فهـــرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة

رقم الإيداع ٦٢٦٧ / ١٩٨٩